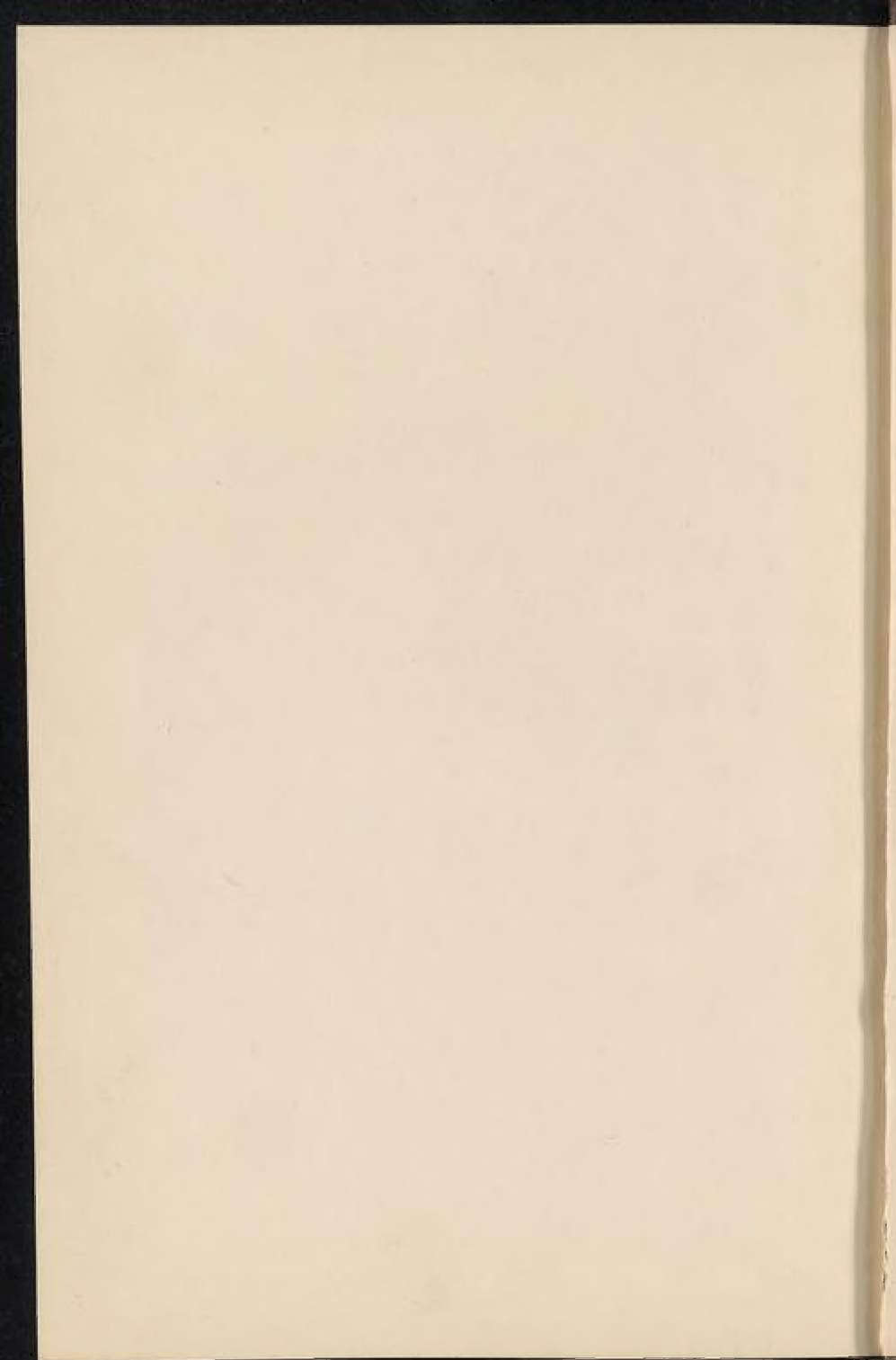
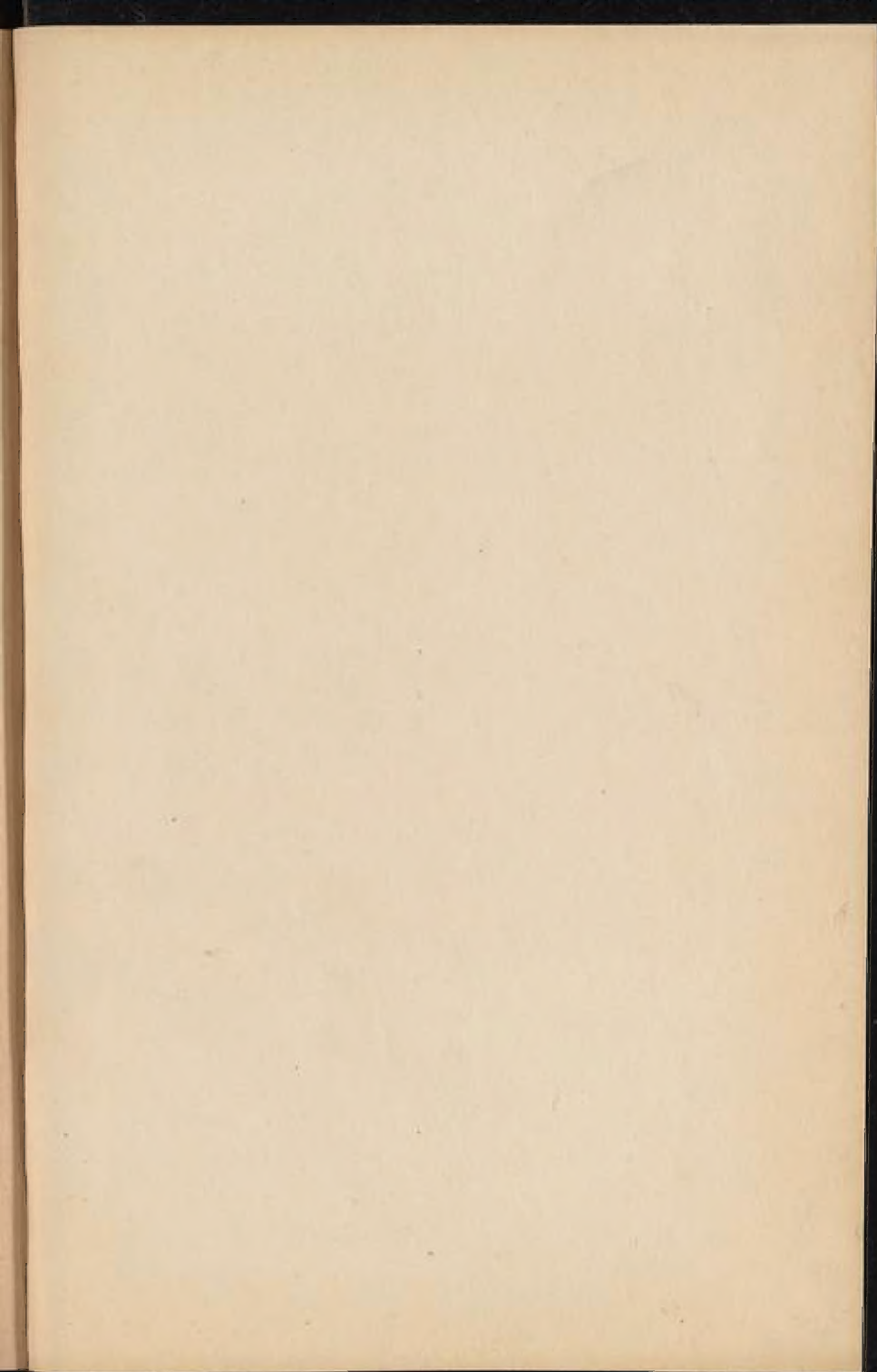


Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES







Columbia

مَعَالِمُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ

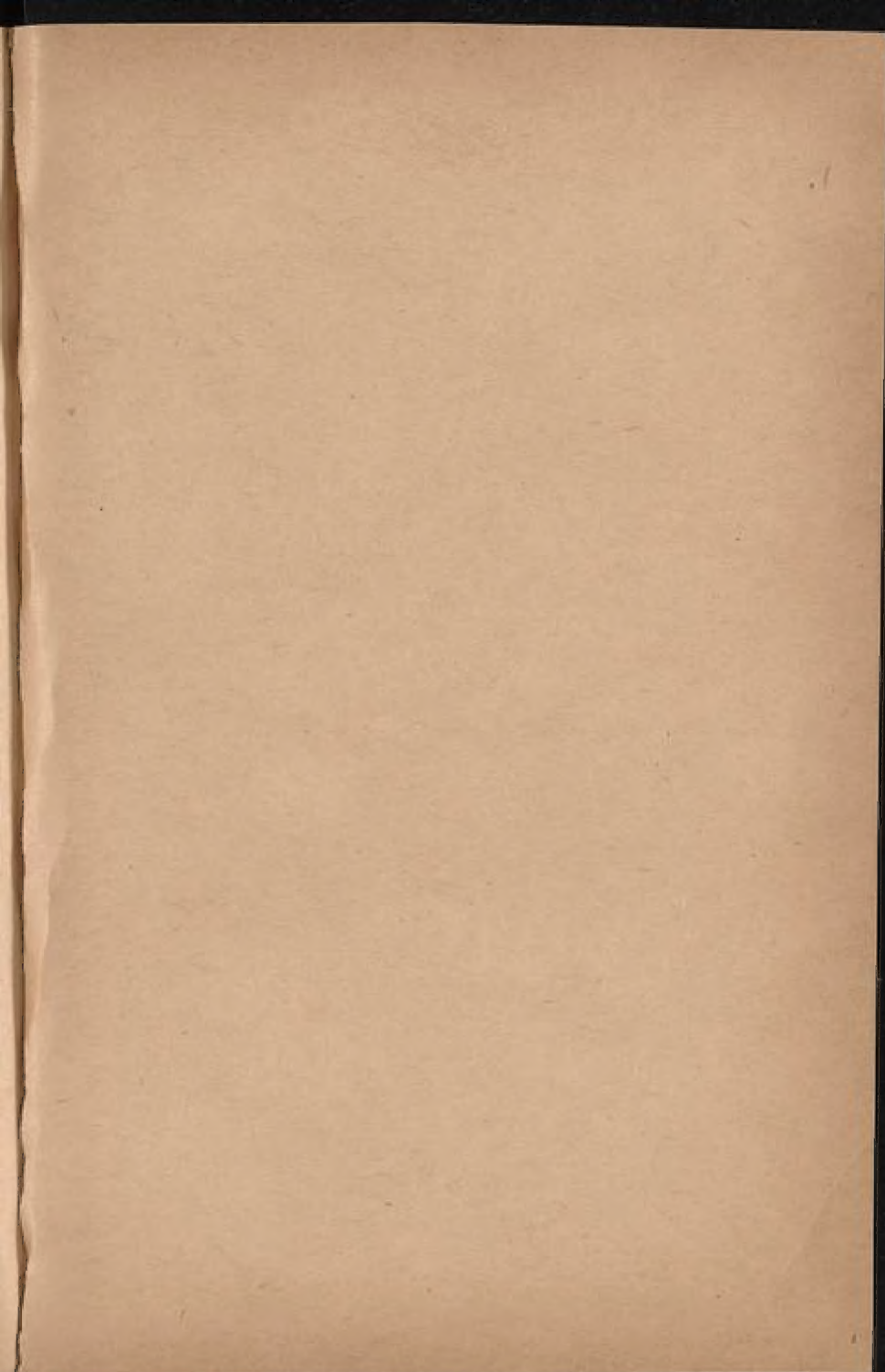
وهو عرض مجمل لثراث العرب الفكري
في ابدان نهضتهم العالمية

تأليف

الدكتور كمال البارجي

استاذ في الأدب العربي والفكر الاسلامي
في الجامعة الاميركية في بيروت

دار العلم للملايين
بيروت



مَعَالِمُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ

وهو عرض مجمل لثراث العرب الفكري
في اَبان نهضتهم العالمية

تأليف

الدكتور كمال اليازجي

استاذ في الأدب العربي والفكر الاسلامي
في الجامعة الاميركية في بيروت

دار العلم للملايين
بيروت

893.7195

Y29

جميع الحقوق محفوظة

16547E

الطبعة الاولى

بيروت ، ايلول ١٩٥٤

مقدمة

134

اقتضيت هذا الموضوع الشائك بعد لأي ، وبعد تردد طويل . ومع انني سلخت في معالجته - بحثاً وتدریساً - نحواً من عشرين سنة ، فقد تهيئت منه اذ شرعت في تنسيق مواده وتدوين فصوله ، وشعرت ان اقدامي عليه ضرب من المغامرة - ذلك لاتساع نطاقه ، وتشعب مجاريه ، ووعورة مسالكه . لكنني لم احجم عنه ولم اتقاعس ، ليقيني بان العمل الذي لا يبدأ ناقصاً لا يولد كاملاً ، وبان النشر وتقبُّل النقد البناء هو السبيل القويم لاصلاح الخطأ ، وتلافي ما يمكن تلافيه من وجوه النقص . ولقد رسمت لهذا البحث ان يجيء ملاماً بمجاري الفكر ، وافياً باصول المواضيع ، مجملاً بأسلوب الاداء . فيجد فيه القارئ المستجدة صورة مجملة واضحة لنتاج العرب الفكري ، ويلقي فيه الباحث المطلع خلاصة حسنة لمناسحي الفكر العربي . ولئن كنت قد راعيت في تأليفه حاجة طالب الفلسفة بما يقرب من المنهاج المقرر ، الا انني جعلت همي الاول ان أفي الموضوع حقه ؛ فاضفت الى المقرر في

المنهاج الرسمي ما شعرت ان الموضوع يقتضيه ، و اوجزت في ما لم اجد مبرراً فيه للتطويل الذي فرضه المنهاج ، ثم نسقت المادة على نحو يجمع بين السياق الموضوعي والتسلسل التاريخي .

وكان غرضي من وضع هذا الكتاب موجزاً على هذا النحو ، ان لا يغني في المدارس عن المحاضرات ، ولا يقوم عند الطالب مقام المناقشة ، بل ان يكون نواة صالحة للاولى ، وعاملاً مثيراً للثانية . على انني لم اشأ ان اعيد القارئ بما اوردت ، واحرم الراغب في الزيادة من التوسع ، بل تعمدت ان احقق - ما امكن - رغبة المستزيد ، فالحقت كلاً من الفصول ببيان اثبت فيه بعض المراجع الحديثة الموثوقة والتي يسهل الوصول اليها ، واشرت منها الى الفصول المقصودة ، وتركت تعيين الصفحات ، لما قد يكون بين طبعات الكتاب الواحد من تفاوت في ارقام تلك الصفحات . وحاوت جهدي - بعد ذلك - ان احصر هذه المراجع في عدد قليل من الكتب ، حتى يسهل على القارئ التماسها او اقتناؤها .

ثم انني اتبعت بيان المراجع ، في الابحاث الفلسفية خاصة ، بالاشارة الى فصول من النصوص القديمة كنت قد اختوتها وجمعتها في كتاب مستقل سميته « النصوص السائفة » ، بذلت الجهد في اختيارها وعمدت الى تبسيط مراجعتها بتبويبها وتنسيق فصولها وإسقاط التفاصيل من

سياق نضها . وذلك حثاً للطالب على الرجوع الى النصوص القديمة ، وترويضاً له على التثبت مما جاء في المراجع الحديثة بالعودة الى الاصول القديمة ، واعتماد ما قاله المؤلف الاصيل لا ما نقل عنه وحمل عليه . ولقد دعيتا الذوائد التي لمسانها في ترويض الطالب على هذا النحو من البحث والتحقيق ان نحصر هنا ايضاً على الدعوة الى ترويض الدارس بتحليل النصوص ونقد ما رافقها من شروح وتعليقات ، فاكفينا هنا بالاشارة الى ما سبق لنا ان جمعناه منها على صورته البسيطة ، كما يكون سبيلاً مهيئاً الى دراسة النصوص - فيما بعد - بصيغتها الاصلية التامة . ولما كنا حريصين على مراعاة مبدأ الايجاز والاحمال فقد اجتزأنا بهذه الملحقات عن اثبات مراجع البحث ومصادره في ذيول الصفحات .

وقد يؤخذ علينا أننا راوحنا ، في وصف هذا الفكر الذي ندون معالمه ، بين نعته بالعربي آناً وبالاسلامي آناً اخر . على اننا لم نفعل ذلك غفلة ولا اعتباطاً ، بل اخبرنا الاول حيث قصدنا توجيه الدلالة الى القوم الذين اتبعوه ، وآثرنا الثاني حيث تعمدنا توجيه الدلالة نحو الموضوع والنزعة . فتعنى انما بآلتاج العرب الفكري - العرب لغة وحضارة - لا بآلتاج المسلمين عامة . فمن هؤلاء الفرس الذين ألفوا بالفارسية ، والهنود الذين دونوا بالهندية ... وكانت نآايفهم في كلا الحالين اسلامية في

مواضيعها ونزعاتها . اما الموضوع فهو مشترك بين العرب
وغير العرب من المسلمين . ولذلك لم نجد حرجاً في نعته
بالاسلامي .

*

هذا ما دعانا الى وضع هذا الكتاب على هذا النحو
من الاجمال والابحاز . وجل ما نرجو ان نكون قد
وفقنا الى خدمة الاجيال الناشئة ، وإنصاف اعلام الفكر في
الحضارة العربية . ومن يدري ؟ قلعل الرغبة تلح بنا ثانية ،
وحب المغامرة يستثيرنا مكرراً ، فنعمد الى وضع كتاب
مطول في هذا الموضوع ، نستوفي فيه ما فاتنا في هذا
الموجز من شروط البحث العلمي . على ان الامر رهين
بتيسير الله وتوفيقه .

برمانا في ٢٨ آب ١٩٥٤

كمال اليازجي

تمهيد في فلول الأوساع الجاهلية

الجزيرة العربية

هي موطن العرب الاصلي ، وهي - على الاصح - شبه جزيرة ، يكتنفها البحر الاحمر والمحيط الهندي واخليج الفارسي من الغرب فالجنوب فالشرق ، ويفصلها عن مشارف الهلال الخصيب بعض البوادي والخرات والمناطق الصحراوية . والجزيرة العربية ليست ذات تركيب طبيعي واحد ، فما هي صحراء قاحلة كما قد يتبادر الى الذهن ، بل انها ذات طبيعة مختلفة واحياناً شديدة الاختلاف . ففيها صحراوات كبيرتان : صحراء الاحقاف في الجنوب ، وصحراء النفود في الشمال . ويكتنفها من الغرب والشرق سلسلتان من الجبال : تمتد الاولى من اليمن الى الحجاز وتقوم اجزاء الثانية بين البحرين وبادية العراق . وبين الصحراوين والسلسلتين تنتشر الحجاز متسعة تكثر فيها الواحات وينمو فيها النخيل . اما البوادي فاراض جافة تنشأ عادة من اطراف البطاح الخصبة وتذوب في طلائع

الرمال الصحراوية ، فكأنها مدّة صحرأوي في غصوت
الجفاف ، وجزر في موسم الامطار . اذ تحوّلها الامطار
الموسمية الى مراعي كثيرة الخصب . وتنتشر الواحات
والحارات في البوادي على غير نظام . فالواحات تحيىها منابع
المياه ، فتنبث فيها المزروعات وتردحم بالسكان ، والواحات
مناطق جافة وعرة تكثر فيها الحجارة السوداء ، ويتجافى عنها
العمران .

والمناخ في الجزيرة مختلف باختلاف الموقع الجغرافي ،
متأثر بعوامل طبيعية معقدة ، ناشئة من نوع التربة ،
ومدى الارتفاع او الانخفاض ، والقرب او البعد عن
الساحل ، وبحاري الرياح الموسمية ، ومقدار سقوط الامطار .
فالصحاري ، نظير الاحقاف في الجنوب والنفود في الشمال ،
رملية قاحلة لا يبلغها المطر ، ولا ينبت فيها العشب ، ولذلك
كانت غير مأهولة . وأما البوادي التي تكثرت في نجد ،
وتتد على حدود العراق والشام ، ونحاذي جبال الحجاز
واليمن وساحل البحرين ، فذات حظ يسير من المطر ،
تتحول به الى مراعي خصبة . وربما تفجرت فيها الينابيع
على الاثر ، فظابت هواء ولو الى حين ، حتى اذا آذن
موسم المطر بالزوال ، اشتد القيط وجفت الارض .
والطقس هنا بوجه الاجمال حار نهاراً ، بارد ليلاً . على ان
الواحات ، على اختلاف مواقعها ، تناسر بالخصب لوفرة
حظها من منابع المياه ، ولذلك نشأ فيها ضرب من

العمران الزراعي بلغ اوجاه في اليمن . فاليمن يجباله
 العالية يقع في بحري الرياح الموسمية الهابسة من الجنوب
 الغربي والمشمعة بالرطوبة من البحر ، لذلك كان حفظه من
 الامطار وافراً ، وكان هوائه - لاسيما في المرتفعات -
 بارداً قليلاً . وبلغ حرارة الهواء اشدها في الصحارى
 والخرات والاعوار ، ولذلك سلت هذه المناطق من السكان
 وتجاقت عنها دروب القوافل .

المجتمع العربي

اقام العرب في هذه الجزيرة منذ عهد عريق في القدم ،
 وهم يعمرونها الى الآن ، ولذلك نسبت في تسميتها اليهم .
 وقد جرى المؤرخون على قسمتهم الى ثلاث فئات :
 « البائدة » ، وهم القبائل التي انقرضت ، ولم يبق من
 آثارها الا اخبار جليها لا يعمل عليه . ومن هؤلاء عاد
 وعود وطسم وجديس وجرم وأميم ، وقد غلبوا مضرب
 المثل بالقدم ، و « قحطان » ، وهم الذين اسسوا دول
 الجنوب ، وعلى يدهم زهت وازدهرت . وقد انشأوا قبل
 الاسلام عدة ممالك : منها مملكة سبأ وحير في اليمن ،
 ومالك تدمر وحلم وغسان بين مشارف العراق والشام ،
 وتركوا عمراناً عظيماً ما زال الكثير من معالمه مطويماً
 في جوف الرمال . و « عدنان » ، وهم سكان الشمال .
 غلبت عليهم البداوة بخفاف اوطاسهم وفئة حفظها من

الامطار ، فانصرفوا الى تربية المواشي ، ونعهد الاعمال التجارية . نسيج منهم بالتجارة قبيل الاسلام القرشيون ، فانشأوا خطاً بين اليمن من جهة ومصر والشام من جهة اخرى ، كان حظه من الازدهار عظيماً بفضل موقع الحجاز المتوسط ، وتعدد الواحات الصالحة لوقوف القوافل وتجديد ثوبتها ، ولقيام الكعبة من بلادهم في الصميم .

والنظام السياسي عند العرب يقوم على اساس القبيلة ، فالقبيلة هي الوحدة السياسية عندهم ، وهي في الاصل سلالة تتحدر من جد واحد ، ثم تنقسم الى بطون وعشائر تتكاثر بالنسل ، وبما ينضم اليها عن طريق الرق والولاء ، فتغدو قبائل مستقلة تعرف باسم الجند الذي استقل بها . اما الرابطة التي تجمع بين افراد القبيلة الواحدة ، او بين العشائر المنتسبة الى قبيلة ما ، فتعرف بالعضوية . وعلى اساسها - بالاكثرو - تحدث التحالفات والتكتلات السياسية عندهم . ويعرف رئيس القبيلة بالشيخ او الامير . يصل الى الزعامة بالمباينة ، فيقوم الرجال في الحروب ، ويقضي بينهم في الخصومات ، فرائه مسموع وامره يوجه الاجال نافذ .

ولقد كان المجتمع العربي في الجاهلية يتألف من ثلاث طبقات : « الاحرار » وهم العرب الصرحاء ارباً واماً ، في والمحتفظون بحريتهم . و « العبيد » ، وهم الذين لا يملكون شيئاً من الحرية الاجتماعية ، اذ غدوا تابعين لمن

لاسيادهم بحكم الاسر او الشراء . و « الموالي » ، وهم
 الذين استعادوا حريتهم من هؤلاء العبيد ، اما بفضل ما
 ادوه من خدمات ، واما بما سمح به اسيادهم من تحرير
 رقابهم . وتحرير العبد لا يقطع الصلة بينه وبين سيده ،
 بل تقوم بينهما على الاثر صلة « ولاء » تحل - عند
 الحاجة - محل العصية . اما الوحدة الاجتماعية فالاسرة .
 وهي تضم فضلا عن افرادها ، سائر الجواري والعبيد
 والاتباع . ولم يكن للعرب قبل الاسلام قانون مدون ،
 انما كانوا يحرون حسب التقليد ويخضعون للعرف والعادة .
 وقد جروا على تعدد الزوجات واقتناء الجواري ،
 واعتبروا الغزو سنة ، وفاءوا بالشجاعة والكرم وعراقة
 النسب ، واشتدوا في طلب الثار وصيانة العرض وتلبية
 الاستغاثات ، وعمدوا - في لهم - الى شرب الخمر ولعب
 الميسر والسباق على ظهور الخيل ، وربما اقاموا للسباق
 مهرجانات عامة .

وينقسم العرب من حيث نظام المعيشة ، الى بدو
 وحضر . فالحضر يقيمون عادة في المناطق الخصبة ،
 يتعمدون المزارعات ، ويعالجون بعض الصناعات البدائية ،
 او يحترفون التجارة فينظمون خطوطها بين مناطق العمران
 في الجزيرة ، او بينها وبين البلدان المتاخمة . اما البدو
 فيستكنون البوادي ، يرون فيها المواشي ، ويرتادون بها
 غابات العشب ومنابع المياه حيث تيسرت . وهي مصدر

معاشهم : يأكلون لحومها ويشربون لبنائها ، ويحكيكون
أوبارها واصوافها خياماً وثياباً ، ويتخذون من جلودها
المجففة لوازمهم وبعض آلتهم . على ان الحضرة الذين
انشأوا المدن ، وتعمدوا العمران ، واسسوا الممالك ، في حين
بقي البدو متخلفين يقاسون تعاسة الحياة ، وشظف العيش .
وكان الغالب على العرب قبل الاسلام الوثنية ، فقد
كان جلهم يعبدون الكواكب . لذلك اقاموا لها الاصنام
في معابدهم ، وزاروها في مواسم دورية . وكان اعم
هذه المعابد واشهرها على الاطلاق الكعبة في مكة . على
انه ، في القرون الاخيرة قبل الاسلام ، بدأت اليهودية
والنصرانية في التسرب الى الجزيرة . ثم اخذت اليهودية
تتركز في اليمن وفي يثرب من مدن الحجاز ، بينما
انتشرت النصرانية في ديار ثمم وغسان ، واستقرت في
نجران من مدن اليمن ، وفي وادي القرى من مناطق
الحجاز . على ان نصارى غسان ونجران كانوا على المذهب
اليهمقوي ، في حين كان اخوانهم في العراق والحجاز على
المذهب النسطوري . وكان بين الفريقين ، وكذلك بين
اليهود والنصارى ، منافسة شديدة ، استغلتها السياسة
الخارجية ، والحصومة التقليدية بين الروم والفرس ، الى
مدى بعيد .

العمران الجاهلي

قد يتبادر الى ذهن ان العرب ، على اختلاف فئاتهم

وفبائنهم ، عاشوا في شبه جزيرتهم منقطعين عن الامم التي
 جاورتهم . على ان الحواجز الطبيعية التي قامت بينهم
 وبين جيرانهم لم تكن سداً منيعاً . ذلك لان المصالح
 التجارية ، والاطماع السياسية ، ابت الا ان تنشئ عبرها
 الصلات الوثيقة ، وهذه بدورها عملت على دفع الحياة في
 اتجاه التطور الحضري . فصلات اليمينيين بالاحباش في
 الجنوب ، وعلاقات الغساسنة بالروم ، والمناذرة بالفرس في
 الشمال ، التي توثقت عن طريق المصالح السياسية ، وزكت
 بفضل التبادل التجاري ، حملت الى الجزيرة الكثير من
 مظاهر الحضارة . وبيئات النقل والتقليد والتأثر واضحة لا
 ردة . لذلك جاءت حضارة اليمن حبشية اللون ، وحضارة
 غسان رومية الصبغة ، وحضارة الحمْ فارسية الطراز الى حد
 بعيد . وفيما عدا هؤلاء ، فقد كان عرب الحجاز
 وحضرموت والبحرين يتعهدون الخطوط التجارية ، ويؤمنون
 الصلات بين اقطار الجزيرة ، وبين الجزيرة من جهة والممالك
 المجاورة من جهة اخرى ، فكانوا بذلك من الوسائل
 الفعالة التي حملت طرفاً من العمران الاعجمي الى معاقل
 البدو في داخل الجزيرة .

ولا يعنينا الآن ، في درسنا للتراث الفكري عند
 العرب ، ان نتقصى تاريخ الحضارة الجاهلية منذ نشأتها
 الاولى ، بل يكفي ان نلم بمظاهر العمران على ما بلغت
 اليه قبيل ظهور الاسلام . ذلك لان الاسلام لم ينشأ في

اعرق الاوساط العربية حضارة ، بل في قوم ناهضين قد
زال عنهم خشونة البداوة ، ولم تفسد لهم استكانة الحضارة .
هذا العمران اكثر ما تجلى في الرقي الزراعي في اليمن
حيث بنيت السدود لحصر المياه ، وشقت الترع لتنظيم
الري ، وفي التقدم الصناعي الذي عرف في الحجاز واليمن
والبحرين ، فاشتهر الحجاز من الصنائع بالحياكة والصياغة .
وعرف اليمن بالحداثة والدباغة ، وامتاز البحرين بصناعة
السفن واستخراج اللؤلؤ . اما التجارة فقد اشتهر بها اولاً
اليمنيون . وكانوا يأتون بالسلع الهندية عن طريق عمان ،
ويحملونها مع منتجاتهم الى الشام . ثم غلبهم على الخط
الغربي تجار الحجاز ، فاستقلوا به دونهم ، وساروا بين
اليمن من جهة ومصر والشام من جهة اخرى . واتمن
الخط الشرقي تجار عمان والبحرين ، وجروا بين حضرموت
من جهة والعراق وغربي فارس من جهة اخرى . هذه
الصلات التجارية - مع ما قام بين الممالك العربية وما
تأخها من الدول الاعجمية من علاقات سياسية - جعلت
العمران الجاهلي ذا الوان اقليمية متعددة ، إن من حيث
النظام السياسي ، او الجهاز الاداري ، او التقليد
الاجتماعي ، او الاتجاه الخلقي والفكري والروحي .
وقد خلف لنا الجاهليون تراثاً ادبياً ضخماً . الا ان
الكثرة المطلقة بما بلغنا منه في الشعر ، وأقله في النثر ،
اما الشعر فقد بلغوا به شأواً بعيداً من الرقي ، اذ يشمل

فيه فن الايقاع والتقفية على نحو رائع ، ويتجلى فيه
الشعور النبيل والتصور الحسي البارع . واما النثر فجعله في
الخطب والوصايا والاقاصيص والامثال والحكم ، وفيه تجلى
آراؤهم ومناهج تفكيرهم . ولئن كانت القبائل تنكلم
بلهجات تختلف قليلاً او كثيراً ، الا ان لغة ادبهم كادت
- قبيل الاسلام - تصبح واحدة ، وذلك بحكم المناظرات
في الاسواق الادبية ، وبفعل الاحتكاك في المنازعات
والمحافلات ، وصلات الولاء وشؤون الحياة الاخرى .
وهذه اللغة ، على ما بلغت ، غنية بمفرداتها ، بليغة
بيانها ، راقية بنجازها . وقد عرف العرب التدوين قبل
هجري الاسلام ، الا ان شيئاً من مدوناتهم لم يصل الينا .
وقد كان للعرب الجاهليين « علوم » : بعضها يستند الى
الاختبار والتجربة ، والبعض الاخر الى الحدس والتخمين .
فالكهانة والعرافة والسحر والزر ، وان شهدت لهم بحج
الاستطلاع ونصب الحبال ، الا انها دليل على ضعف
المنطق وسوء التعليل . والطب والنجوم والقيافة
والانساب ، وان داخلها طرف من الخلط والتخريف ،
الا انها تقوم - في الاصل - على تجربة صادقة واختبار
دقيق . على انهم قد اقتبسوا الكثير من « معارفهم في
الطب والفلك من جيوانهم الكلدان والفرس . والتعابير
العلمية ، فضلاً عن الاعلام الفلكية والنباتية ، تشهد بذلك
شهادة صريحة .

مراجع حديثة للتوسع



جرجي زيدان - تاريخ العرب قبل الاسلام

جغرافية بلاد العرب ، العرب ، بقايا الممالك ، تمدن
اليمن ، دولة تدمر ، دولة غسان ، ملوك الحمْ .

احمد امين - فخر الاسلام

الفصل الاول - جزيرة العرب ، يسكن هذه الجزيرة .
الفصل الثاني - اتصال العرب بين جاووم .
الفصل الرابع - الحياة العقلية .
الفصل الخامس - مظاهر الحياة العقلية .

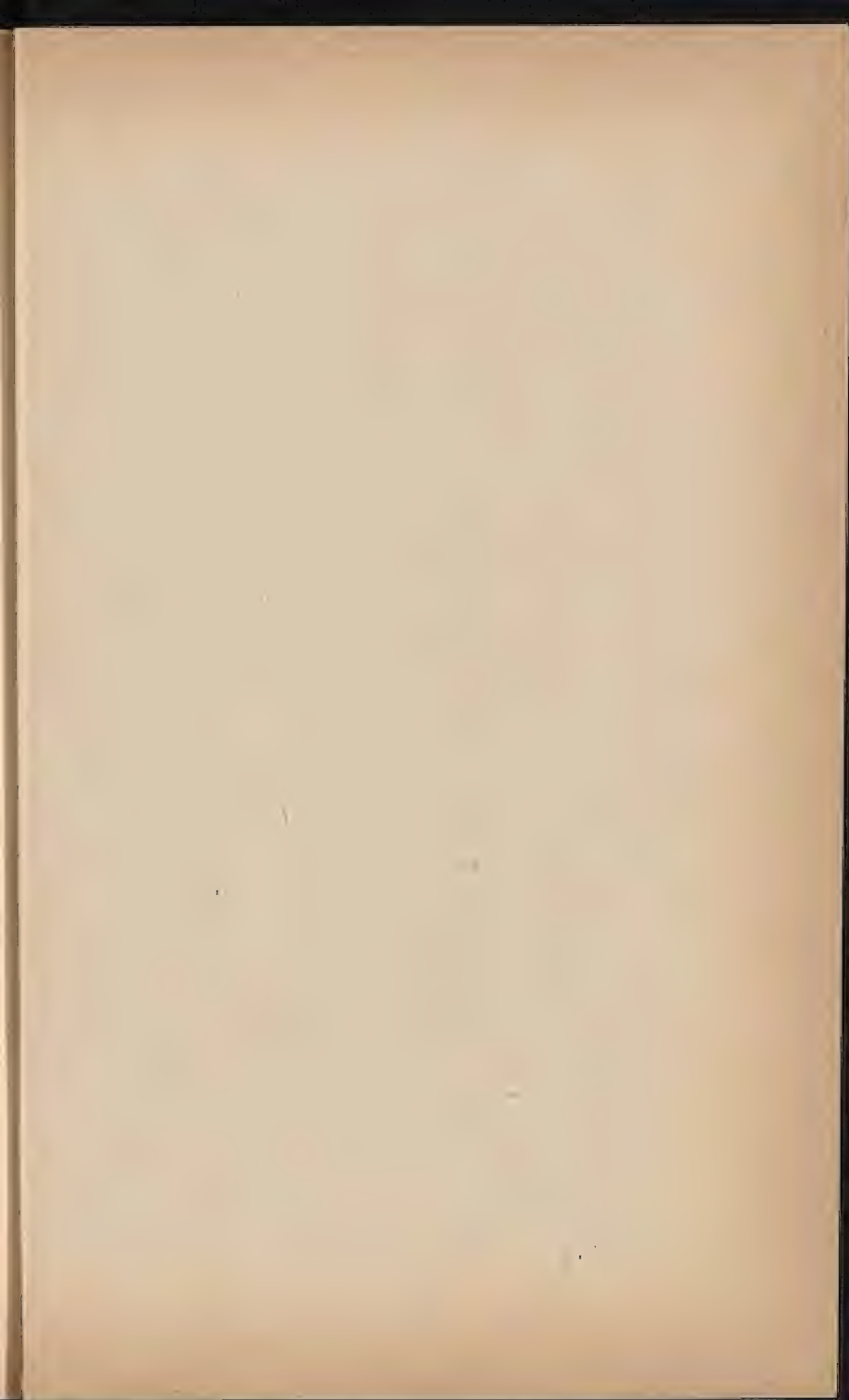
مفيليب حتي - تاريخ العرب

الفصل الثاني - صفة الجزيرة
الفصل الثالث - حياة البدو
الفصل السابع - الحجاز عشية ظهور الاسلام

حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي

وصف بلاد العرب ، الشعوب العربية ،
الممالك العربية في الجاهلية ، قريش .

القِسم الأول
في النهضة العلميّة



الفصل الاول

التوجيه الجديد في الاسلام

التعليم الديني الجديد

يبدو من تضاعف الاحوال ، قبيل الاسلام ، ان الجزيرة العربية كانت تتمتع باحداث جلييلة . فالصراع السياسي كان في اشتداد ، والضائقة الاقتصادية في استحکام ، وسطان الوثنية في زوال ، تجلى الصراع السياسي بين القوى الكبرى فيما بذله ملوك حمير من الجهد لبسط سلطانهم على اعالي الجزيرة ، وفي المنافسة التقليدية بين الروم والفرس ، على الاستئثار بولاء العرب ، وبمنافع الاتجار معهم ، وكذلك بالتزاع المتواصل بين دولتي حُم وعُمان ، على الانفراء بالسلطة ، ولو في شمالي الجزيرة . اضيف الى ذلك اتساع سلطان قريش قبيل الاسلام في اواسط الجزيرة ، وارتفاع منزلتها عند عرب الشمال بصورة اجمالية . يستشف من ذلك كله ان العرب ، قبيل الاسلام ، كانوا يسيرون في اتجاه تكوين وحدات سياسية اكبر واجمع ، ولعل زعماءهم كانوا يتشوقون الى قيام

سلطة موحدة تجمع اشتاتهم وتوحد بين صفوفهم .
ولم تكن المنافسة بين الأديان في الجزيرة بأقل حدة .
ذلك أن العهد الذي كانت فيه الوثنية تعمر الجزيرة اتخذ
يزول بتسلل اليهودية إليها ، ثم النصرانية بمذنبها النسطوري
واليعقوبي . وسرعان ما وثقت اليهودية أمرها في اليمن
وفواحات الحجاز الشمالية ، في حين استقرت النصرانية ،
في ديار حُم و بعض مناطق الحجاز على المذهب النسطوري ،
وفي بني غسان وشمالي غربي اليمن على المذهب اليعقوبي .
ونشأ من ثم صراع معتد متداخل بين الألهيين والوثنيين ،
ثم بين اليهود والنصارى من الألهيين ، ثم بين النسطورية
والبعاقة من النصارى . على أن الدعوة الإلهية ، على
الاختلاف ألوانها ، كانت تعمل - ولو ببطء - على زحزحة
الوثنية في الحجاز واليمن ونجد بعد أن تم ذلك لها أو كاد
في ديار حُم وغسان . وكانت كل من هذه الدعوات
تستند إلى سلطة سياسية قوية تؤيدها فتحلم ، بفضل هذا
التأييد ، ببسط سيادتها على الجزيرة برمتها .

رافق هذا الصراع المزدهج نازم في الوضع الاقتصادي ،
اذ هبط الانتاج الزراعي في الجنوب هبوطاً مشؤوماً على
أثر انهيار السدود ، وضافت الأحوال بعرب نجد بسبب
توالي سني الجفاف وزيادة عدد السكان . وكان من ذلك
أن أصيبت المواشي بالموتان ، فعم الفقر ، وكثرت
الجماعات ، وشاع العدوان ، واشتبكت القبائل في الغزو ،

وهكذا ساء توزيع الثروة ، واحتاج الوضع الى تعديل
بسوي هذه الفروق ، فكان الاسلام .

توالت السنون والصراع السياسي في اشتداد ، والمنافسة
الدينية في تعاطف ، والقلق الاجتماعي في ازدياد ، والضائقة
الاقتصادية في استحكام ، الى ان 'قيض للجزيرة العربية
نبي من فريش ، من آل هاشم ، حمل اليها تعليماً دينياً
جديداً ، غمر الجزيرة بعد لأي ، فلسق قواها السياسية ،
واصلح عرفها المدني ، وعدل وضعها الاقتصادي . وهذب
كيانها الاجتماعي والخلقي ، ووجهها توجيهاً روحياً جديداً ،
فجعل من تلك القبائل المختلفة في عصبيتها ، المتنافرة في
مصلحتها ، المتباينة في عباداتها ، امة ذات كيان قومي
واحد ، ونظام مدني واحد ، وایان ديني واحد . هذا
الذي هو محمد بن عبدالله (٥٧٠ - ٦٣٢) .

ولقد تبسر للاسلام ان يجري في أوضاع العرب من
الاصلاح ، في فترة قصيرة ، ما لم يتيسر لليهودية والنصرانية
في امد طويل . ذلك لأنها لم تعنيا بغير العقيدة ، أما
الاسلام فقد عرض - الى جانب الدعوة الروحية -
للاوضاع الاجتماعية جملة ، وعالجها على اسس عملية صحيحة ،
فكان بذلك عملاً اخلاقياً شاملاً .

كان سواد العرب في الجاهلية على الوثنية ، فجاء
الاسلام وحرّمها . وكانوا يمددون الالهة ، فدعاهم الى
عبادة الله واحد غير منظور ، ورتب على المؤمنين نظاماً

واخذاً من العقائد والفرائض ، فتحققت بذلك وحدتهم الدينية . وكان هذا التوحيد الديني سبيلاً الى الاتحاد السياسي . فقد دعا الاسلام العرب ، على اختلاف قبائلهم ، الى ترك التفاخر بالعصبية ، وحشهم على التحاب والتألف ، فلانت شوكة العصبية ، وهانت عندهم الفوارق ، وقوي عندهم الشعور بانهم ابناء قومية واحدة . وعرض الاسلام للاحوال الاجتماعية جملة ، فاعاد تنظيمها على اساس جديد منبثق من روح الدين الجديد : غني بامر الاسرة فأوصى الرجل بالرفق بزوجه ، والمرأة بالاخلاص لزوجها ، والاولاد بالطاعة لوالديهم ، وحدد عدد الزوجات ، وعين شروط الطلاق ، وفرض للمرأة الارث فغزز ، بذلك ، الروابط العائلية . ثم عني بسائر شؤون المجتمع ، فحرم الآفات الاجتماعية نظير السكر والربا والثر والواد والفجور ، وحث على الفضائل العملية : كالاخسان والصفيع والتضحية والرافة بالمساكين . واوصى بحسن التدبير ، واجد في العمل ، والحزم في الامور . وابطل الكهانة والسير والتدجيل . وحث على طلب العلم والاستزادة من المعرفة ، والاعتبار بحوادث الحياة فيجاء هذا التشريع علاجاً ناجعاً لما كان العرب يتخبطون فيه من فوضى .

الاتجاه المدني الجديد

توفي النبي بعد ان اكمل رسالته ، وبعد ان تمت دعوته الجزيرة . وقد بدا خلفائه الاولين انهم مدعوون

الى نشر الدعوة الجديدة خارج الجزيرة فجهزوا الجيوش ،
واقصصوا الممالك شمالاً وشرقاً وغرباً فتم لهم ان يخضعوا
الشام والعراق ومصر وفارس والمغرب في النصف الثاني من
القرن السابع ، وان يتوسعوا في بلاد الروم ، ويبلغوا
افاصي فارس وحدود الهند والصين ، ويحتلوا اسبانيا ،
في العقود الاولى من القرن الثامن . وبذلك بسطوا
سلطانهم على شعوب كثيرة ، واتصلوا بدينيات عديدة ،
في اقل من قرن .

ولقد اثرت هذه الفتوحات على المسلمين خيراً كثيراً ،
فحفل بيت المال بما ورد عليه من الفيء والخراج والجزية
والزكاة ، وانفقوا منه على تعزيز الجيوش ، وانشاء المشاريع ،
وتوفير الرواتب ، واصلاح حالة الفقراء . وامت الثروات
الحاجة من اسلاب الحروب ، وسعة الممتلكات ، وضخامة
الرواتب ، وازدهار الاعمال ، فنشأت طبقة غنية بث
التصور ، وغرست الجنائز ، واقتنت الرياش ، وتزينت
بالملايس ، وتعممت بالموائد ، واقتنت بضروب اللذات ؛
فازدادت الرفاهية ، وارتفع مستوى العيش . اما فيما يتصل
بالادارة فقد كان النبي هو الذي يقضي في امور المسلمين
عامة ، وعلى ذلك جرى خلفاؤه الراشدون ، الا انهم
استعانوا في حكم الامصار بالقواد الذين قهروها ، فكانوا
ولاة عليها من قبل الخليفة . على أن اتساع الفتوحات في العصر
الاموي ونفزع المصالح استلزم توزيع المهام ، فاستقلت

شؤون الولاية والقيادة والقضاء والجبابة تبعاً في الامصار
الكبرى ، وتولى كلاً منها مكلف من قبل الخليفة . اما
الشؤون الادارية الفنية فقد تركها العرب في ايدي الموظفين
الذين طالما تولوها ، لاشتغالهم عنها بالحروب وتوقيع الحكم .
وقد بقيت الدواوين في كل مصر بلفظه المحلية حتى عهد
عبد الملك بن مروان . واذا شعر العرب باستقرار نسبي في
الاحوال نفرغوا للتنظيم الاداري ، فتقاولوا الدواوين الى
العربية ، واقبلوا على الاصلاح العمراني فبنوا المساجد ،
وشادوا القصور ، ورفعوا الحصون ، وخططوا المدن ،
وفتحوا الطرقات ، وشقوا الترع ، وبنوا القناطر ، وابجروا
المياه ، وغرسوا الجنائز . وكان اشد الامويين عناية
بالعمران الوليد بن عبد الملك (٧١٥) . واذا تكاثرت
الاموال بين ايدي الخاصة طلبوا الاناقة والبذخ ونشدوا
الراحة واللذة ، وانشأوا حلقات العلم ومجالس الادب .
وهكذا ما كاد القرن الاول للعهد الجديد يتصرم حتى
بدت في سماء العرب نباشير حضارة جديدة .

كانت اولى المشاكل الكبرى ، بعد وفاة النبي ، تعيين
خلف له . فقد توفي النبي ولم يعين خلفاً له - على
الاشهر - ولا اوصى بكيفية الانتخاب ، بل ترك الامر
- على ما يبدو - شوري بينهم ، يعالجونه على نحو ما
جروا عليه في جاهليتهم . فكان ذلك سبباً في وقوع
الخلاف بين اتباعه . واول ما شغب الخلاف بين المهاجرين

والانصار ، واذ ظفر لئهاجرون بالامر ولوا ابا بكر
 بالشورى . على ان تولي الخلافة في عهد الراشدين لم يجر
 - من بعد - على نحو معين . فقد تسلمها عمر بالوصاية
 من ابي بكر ، وظفر بها عثمان بالانتخاب من بين مجلس
 معين ، وانتقلت الى علي بالمبايعة . واذ استخلصها الامويون
 من الحسن بن علي استأثروا بها على نحو من الوراثة
 السلالية . وبرزت على الاثر الفروق الجذرية بين وجهات
 النظر ، ونشأت منها اربعة احزاب سياسية كبرى :
 احدها يقول بالتهيين ، ويذهب الى ان الخلافة لعللي بن ابي
 طالب نصاً ولابنائه من بعده ؛ وهو الحزب العلوي .
 والثلاثة الباقية تقول بالانتخاب ، وهؤلاء يختلفون :
 فالمهاشميون يشترطون في المرشح ان يكون هاشمياً ،
 والامويون يكتفون بان يكون قرشياً ، اما الخوارج فلا
 يشترطون فيه الا الاسلام والكفاءة الشخصية . وعليه فقد
 تركز الفكر السياسي في هذا العصر حول مسألة الخلافة ،
 وكان الخلاف فيها بين ارباب التهيين وارباب الانتخاب ،
 وفيما بين ارباب الانتخاب : بين من ينادون بالاطلاق
 ومن يقولون بالحصر ، وفيما بين ارباب الحصر : بين من
 يحصرها في هاشم ، ومن يطلقها في بطون قریش . وقد
 دافع كل من هذه الاحزاب عن وجهة نظره ، باللسان
 آنساً وبالسيف آنأ آخر ، واصطدمت الحججة بالحجة ،
 واحتك الرأي بالرأي ، فكانت - من ثم - الناحية

السياسية من الحياة حية نشيطة .

أما من حيث الناحية الاجتماعية ، فإن العرب ، إذ انتشروا في الامصار على اثر الفتوحات ، استنكفوا اول الامر من مخالطة الامم المقهورة . حتى اذا استقرت بهم الاحوال ، واخذوا من جانبهم بشؤون الحضارة ، واخذوا الاعاجم من جانبهم باعتراف الاسلام ، جمعهم بالموالي جامع الدين ، وخطبهم بهم حكم الجوار ، وقربت بينهم مصالح الحياة . واذا ذلك ازداد اقبال العرب على الزواج من الاعجميات ، ونشأت بينهم صلات القرابة ، واخذت الفروق تهون والعري تتوثق ، بما ادى الى تفاعل منتج في الكثير من الشؤون الاجتماعية والحقلية ، والاعتبارات الفكرية والروسية . اخذ العرب من هؤلاء الاعاجم الكثير من مظاهر عمرانهم : فقلدوهم في تخطيط بيوتهم وتنسيق مقبضاتهم واختيار ازيائهم وتحضير طعامهم والباس هوسهم ، وتأثروا بهم في الكثير من عاداتهم وميولهم واذواقهم . هذا في حين اخذ الموالي عن العرب - فيما اخذوا - امرين هامين للغاية : احدهما الاسلام الذي حرص المسلمون على نشره انى توجهوا ، والثاني العربية ، وهي لغة هذا الدين ولسان الدولة الجديدة . ولم يمض طويل من الوقت حتى انتظمت هذه الحضارة المركبة الى جانب هذا الدين ، وهذه اللغة ، فنشأ من ذلك مجتمع جديد غربي اللسان ، اسلامي الدين ، اعجمي الحضارة .

النشاط العلمي الجديد

كان الدين الجديد حافزاً فعالاً لحركة فكرية واسعة تناولت جمع القرآن ، وتفسير الآيات ، ورواية الحديث ، وتعميم القراءة والكتابة ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي ، وإنشاء حلقات التعليم في المساجد . فالحركة الفكرية في هذا العصر كانت منبثقة من العامل الديني بوجه الأجمال ، وموجهة في خدمة الدين على الأخص .

(١) جمع القرآن وتفسيره

القرآن هو دستور الدين الجديد ، وقد نزل منجماً ، فحفظه الصحابة قباعاً ، ودوتوا بعضه على عصب الزخيل وعظام الاكتاف وحفائش الاحبار . واذا اخذ هذا الجيل الناعض في الانقراض - لا سيما بسبب الاستشهاد في حروب الردة - فنوف حمر بن الخطاب من وقوع تحريف في القرآن ، او ضياع بعض آياته ، فاشار على ابي بكر بجمعه وتدوينه . فملكاً ابو بكر تخرجاً مما لم يفعله النبي . لكن عمر ابان له وجه الخطر في الاكتفاء بالرواية ، ووجه الحكمة في الجمع والتدوين في الحال ، فاقتنع ابو بكر بصواب رأيه واسند هذه المهمة الى زيد بن ثابت ، احد كتبة الوحي ، فتم ذلك الأمر على يده . على انه باقتناع الفتوحات في عهد عثمان ، وانسياح المسلمين في اقطار نائية ، عميد بعض الحفظة الى تدوين ما حفظوه وما سمعوه من آيات القرآن

خروجاً عليها ، فتعقدت بذلك المصاحف ، واختلفت من بعض الوجوه . فخشي عثمان مغبة الأمر ، وألهم معالجته بحكمة فائقة ، فاستقدم نسخة عمر التي كانت في حيازة زوجته حفصة ، واستنسخ منها نسخاً أرسلها الى الامصار على ان تكون المرجع الوحيد ، ثم امر بسائر المجموعات الاخرى فاحرق . وبذلك سلم القرآن من التغيير ، وبقي نصاً واحداً الى اليوم .

والقرآن هو مرجع المسلمين في امور الدين والدنيا جميعاً . فقد نص على العقائد والفرائض ، وقيد شؤون المجتمع بتشريع مدني سمح ، فعين الحلال والحرام ، وميز بين الفضائل والرذائل ، وامر بالمعروف ونهى عن المنكر . لكنه لم يتعرض للتفاصيل والكيفيات احكاماً ، فالتمس ذلك فيما كان النبي يبسطه للمستفيدين ، وفيما كان يقوم به هو بالفعل . مثال ذلك ان القرآن فرض على المؤمنين الصلاة ، لكنه لم يبين اوقاتها ، ولا اوضح كيفية القيام بها ، وإنما أخذ ذلك عما كان يفعله النبي . وجاءت من ثم هذه الاهمية الكبرى للحديث النبوي ، وغدا بذلك المصدر الثاني من مصادر التشريع .

ولئن كان القرآن قد نزل بلغة القوم ، الا انهم لم يفهموا كل ما جاء فيه فهماً واحداً ، لما بين افراد الامة الواحدة من تفاوت في الاستعداد العقلي ، وما بين الايات القرآنية من مباتنة في وضوح الدلالة . فقد كان من

الآيات ما يعالج شؤون الآخرة ، وهذا الموضوع بطبيعته
غير الفهم ؛ وكان منها ما يتصل بتناسبات خاصة لم يرد
تفصيلها ، فتعذر استيعابها على من لم يلم بتلك التناسبات .
هذا فضلاً عما هنالك من فروق عادية في معرفة منارات
اللغة ، وتعابيرها المجازية ، والعلم بعادات القبائل العربية
وتقاليدها الاجتماعية . لذلك نشأت الحاجة الى التفسير
والتعليم ، لا سيما في الامصار ، حيث انتشر الاسلام بين
الاعاجم . فقد كان الكثير من امور هذا الدين الجديد
غريباً عنهم ، بعيداً عما عرفوه وألفوه ، فاحتاجوا الى من
يسطه لهم ، ويوفهم على اصوله ودقائقه . ولقد كان النبي
في عهد البعثة هو المعلم . ثم قام بذلك - من بعده -
جماعة من الصحابة . حتى اذا انتشر العرب في الامصار ،
رحلوا معهم هذه الرسالة ، كانت حاجة المستجدين في
الاسلام الى التفسير والتعلم اشد . فانشئت لهذا الغرض
الحلقات في المساجد ، وتعهد التعليم فيها نخبة من العلماء
والعارفين .

(٢) رواية الحديث ومحاولات تدوينه

واذ كان القرآن المرجع لامور الدين والدنيا ، ولما كان
الكثير من احكامه قد جاء بجملاً ، كان الرجوع الى اقوال النبي
وتفاصيل حياته ضرورة قصوى . اذ التمس فيها تفصيل ما اهل
من الاحكام ، وتقرير ما ترك من القرائن والمناسبات . وهذا
الذي روي به ما قاله النبي وعما فعله ، او قرره ورضي عنه

عُرف - من بعد - بالحديث . على أن البعض منه قد رواه
 الصحابة عن النبي مباشرة مما سمعوه منه أو شاهدوه ،
 والبعض الآخر مما سمع التابعون من الصحابة وشاهدوه
 من أعمالهم وحقوقه من أحكامهم . وبذلك غدا الحديث
 مصدراً هاماً من مصادر التشريع وقد عرف أيضاً بالسنة .
 ولقد كان حرياً بالحديث أن يجمع ويدون في عهد النبي
 أو الصحابة ، إلا أن شيئاً من ذلك لم يحصل خشية أن
 تلبس الأحاديث - عند البعض - بالآيات المنزلة . ولقد
 عزز هذا الاحجام أن النبي الذي اتخذ كتبه الوحي لم
 يسمح بتدوين ما ليس بوحي . وهذا الاحجام عن تدوين
 الحديث في عهد النبي أدى إلى تكاثر وضعه فيما بعد إلى
 سهواً أو عمداً . وبلغ الوضع حداً فاضحاً على اثر اتساع
 الفتوحات ، وتكاثر العناصر العجيبة في الإسلام ، وقيام
 الحوادث السياسية بين الأحزاب ، ونشوء الفرق الدينية ،
 والشعور بالحاجة إلى التوسع في التشريع بعد الامعان في
 الحضارة . وهذا دعا لحفاظ الحديث وروائه إلى الجد في
 تلافي الأمر قبل اختلاطه ، فاشتروا إسناد الحديث إلى
 من روي عنهم على سبيل النسب ، والتحقق من نزاهة
 رواته وضحة أيمانهم واستقامة أخلاقهم . فكان من ثم التجريح
 والتعديلات .

على أن الميل إلى تدوين الحديث بقي رغبة ملحة عند
 بعض حفاظه نظراً لأهميته البالغة في التفسير . فدونوا شيئاً

منه - على تفتيح الرأي السائد لذلك . واول ما اشتهر
التدوين عن عبد الله بن عمر في الصدر الاول . ثم تكاثر
في عهد التابعين ، لكنه لم يتعد الملاحظات الفردية . واول
من قام بمحاولة واسعة النطاق لجمع الحديث وتدوينه - فيما
نعلم - الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز وذلك في مستهل
القرن الثاني . فقد روت المصادر انه كتب الى عامله على
المدينة : ابي بكر محمد بن عمر الحزمي ان يجمع الاحاديث
ويدونها ويرسل بها اليه . لكننا لا نعلم - اليوم - من
امر هذا المجموع شيئاً . وغالب الظن ان ذلك لم يتيسر
له قبل وفاة عمر ، فامسك عن تحقيقه بعيد ذلك . لكن
فكرة جمعه وتدوينه كانت - على ما يبدو - قد تبلورت
واخذت الهمم تنصرف الى تحقيقها بالفعل . فما توسط القرن
الثاني حتى كانت بعض المجموعات قد ظهرت في مكة واليمن
ومصر والشام والكوفة وخراسان . وكان اجمعها واشهرها
كتاب مالك بن انس المعروف بـ « موطأ مالك » في المدينة
المنورة . وقد تم جمع الحديث ونقده وتصنيفه بعد ذلك
في النصف الاول من القرن الثالث . واشهر مجاميعه
« صحيح مسلم » و « صحيح البخاري » .

والحديث ، فضلاً عن اهميته كمصدر من مصادر التشريع ،
اصل هام من اصول الثقافة الاسلامية . فقد كان مرجعاً
من مراجع التفسير ، وأصلاً من اصول الفقه ، ومصدراً
من مصادر التاريخ ، ومستنداً من مستندات المناهج النقدية .

وبذلك فقد غدّى علوماً كثيرة ، ومهد الطريق لهذه
علمية واسعة في إبان الحضارة الإسلامية .

(٣) الإصلاح القوي

دوّن عرب الحجاز لغتهم بالخط السرياني على
أثر توثيق الصلات التجارية بينهم وبين الآراميين
في الشام والعراق ، قبيل ظهور الإسلام . فبعاء الإسلام
وفي الحجاز عدد من المفكرين يحنون القراءة والكتابة ،
استعان النبي ببعضهم لكتابة الوحي ، منهم علي وعمر
وطليحة وعثمان وزيد بن ثابت . وقد عني النبي - فيما عني -
بتعميم القراءة والكتابة بين أتباعه ، بعد أن استقام له الأمر
في المدينة . وكان من جملة التدابير التي اتخذها لتحقيق هذا
الغرض أن أطلق سراح كل أسير من أسرى مكة استطاع أن يعلم
عشرة من صبيان المدينة القراءة والكتابة . وجري الراشدون
على هذا النحو من التشجيع ، فاقاموا الحلقات في المساجد ،
وحثوا الناشئين على طلب العلم . وتكاثرت هذه الحلقات في الأمصار
في العهد الأموي ، فلم يمض طویل من الزمن حتى كانت
القراءة والكتابة قد انتشرت انتشاراً واسعاً في أوساط الشعب .
على أن الأجيال العربية الناشئة في الأمصار لم يكن لها
من صحة الملكة القوية ما كان للسلف ، ناهيك بالمستعربين
من الأعاجم ، فكانوا إذا قرأوا القرآن وقموا في حنّ قبيح .
فعمد لذلك بعض مفكري العصر وفي طليعتهم أبو الأسود
الدؤلي - وقيل بإشارة من علي بن أبي طالب - إلى

ضبط قواعد الاعراب مستعينين بالنحو السرياني . وكانت
 اول ما فعلوا ان ميزوا بين المرفوع والمنصوب والمخفوض
 بنقط رسموها فوق الحرف او امامه او تحته . ثم ان
 المستعربين - على الاخص - وجدوا صعوبة في التمييز بين
 الحروف المتشابهة بالرسم كالباء والتاء والياء ، او الجيم والحاء
 والهاء . فعمد نصر بن عاصم ، بإرشاد الخجاج بن يوسف ، الى
 التفريق بينها بنقط مفردة او مزدوجة لجعل فوق الحرف
 او تحته . واذا التبت نقط الاعراب بنقط الاعجام كتبت
 الثانية بحبر من لون الحرف ، والاولى بحبر من لون آخر .
 وتمت بذلك الخطوة الاولى في سبيل تدوين القواعد
 واصلاح الخط .

(٤) الانتعاش الادبي

ولقد اثر الحدث الاسلامي ايضاً في الحياة الادبية اذ اشتدت
 الحاجة - لاسيما بعد اتساع الفتوحات - الى النثر ، وكان
 الشعر في الجاهلية عليه اغلب . ذلك ان مصالح الدولة الناشئة
 استتبع كثرة المراسلات ، وتعدد الخطب الدينية والسياسية .
 وعلقت رغبة الناس بالاحداث الكثيرة المتلاحقة فرووا اخبارها ،
 وتناقلوا انباءها ، وقصوا سير ابطالها . وخذت في الوقت
 نفسه روح الشعر - ولو الى حين - لاشتغال الناس عنه
 بالقرآن واخبار النبي واصحابه ، ولأنه كان اداة لاغراض
 ابطالها الاسلام كالتفاخر والتهاجي ، وما ينجم عنها من
 انعاش للعصية ، واثارة للاحقاد ، واذكاء للخصومات .

على ان الشعر عاد فانتعش في القرن الثاني ، واتخذ
 سبيلين مختلفين : ترسم الاول سياسة العصر ، ونطق
 بلسان الاحزاب السياسية مدحاً وهجواً ، وتسلل الثاني الى
 المجتمع الجديد ، فوصف افراحه واتراحه ، وصور بذخه
 ولهوه . اما الشعر السياسي فقد انتظم في اربع جبهات تبعاً
 للاحزاب السياسية الاربعة : فناصر الامويين الاخطى ،
 وايد العلويين الكميث ، وظاهر الخوارج الطبري ، وناضل
 عن الانتصار وآل هاشم عبيد الله بن قيس الرقيات . وكان
 كل من هؤلاء الشعراء ومن حازبه يؤيدون حق صاحبهم في
 الخلافة ، فيستدحونه ويحمون على خصومه . وكان كل
 واحد من هذه الاحزاب يبحث شعراءه ، بشتى الوسائل ،
 على الماضي في القول والاكتثار منه . واما الشعر العزلي
 فقد جرى في اتجاهين : الاول حضري اباحي عالج حياة
 اللهو والترف التي تخلقت عن ضخامة الثروات المتاحة ،
 والثاني بدوي عذري صور الالام المكبوتة والحب اليأس .
 وقد تمثل الاول في شعر عمر بن ابي ربيعة وزمهره ،
 وتجلى الثاني في شعر جميل بن معمر وسائر العذريين . وعليه
 فقد كان الشعر في هذا العصر يمثل النضال الحزبي ، والنضال
 الاجتماعي ، والعفة البدوية ، في آن واحد .

(هـ) التاريخ - السير والمغازي

ومن مظاهر الحركة الفكرية في هذا العصر التدوين التاريخي .
 فقد شملت موضوعين جليلين : الاول سيرة النبي ، وما اتصل

بها من أخبار الصحابة ، والثاني وصف المغازي ، وأخبار
 الفتوحات ، ومآثر القواد . وكان الحافظ الأهم إلى تدوين
 السيرة إنما هو الألبام بحياة النبي للاقتداء به ، والاهتداء
 بتفاصيل حياته إلى وجه الصواب في التفسير والتعليم . أما
 الفتوحات فقد دونوها اعتزازاً بالعصر العظيم الذي أحرز
 الإسلام ، ووفاء بأعمال البطولة لأعلامه ، ورغبة في لزوم
 العدل عند وضع الأحكام وضبط الإدارة . ولئن كانت
 مديونات هذا العصر التاريخية لم تصل إلينا كما هي ، إلا
 أن مؤلفات العصر العباسي قد اعتمدت عليها ونقلت عنها . هذا
 ما فعله ابن هشام في « السيرة » ، وابن سعد في « الطبقات » ،
 والواقدي في « المغازي » ، والفتوحات .

*

يتبين لنا من ذلك كله أنه قد انبثق من الإسلام
 حركة فكرية متشعبة تناولت القرآن وتفسيره ، والحديث
 وروايته ، واللغة ومشاكلها ، والأدب وفنونه ، والتاريخ
 وفروعه . فكانت أولى النهضة الفكرية في الإسلام
 منبثقة من التعليم الجديد ، موجبة في نشره وخدمته
 مبادئه .

مراجع حديثة للتوسع



احمد امين - فجر الإسلام :

الباب الثاني - الفصل الأول : بين الجاهلية والإسلام .

الباب الثاني - الفصل الثاني : مراكز الحياة العقلية .

الباب الخامس - الفصل الأول : الحركة العلمية في القرن الأول .

الباب السادس - الفصل الأول : القرآن وتفسيره .

الباب السادس - الفصل الثاني : الحديث .

- ضحى الإسلام (٢)

- الباب الثالث - الفصل الرابع : الحديث والتفسير .

فيليب حني - تاريخ العرب :

الفصل السابع : الحجاز عشية ظهور الإسلام .

الفصل الثامن : محمد رسول الله .

الفصل الحادي عشر : عصر الفتح والتوسع .

الفصل الخامس عشر : إدارة الممتلكات الجديدة .

الفصل العشرون : السياسة والاجتماع في العصر الأموي .

الفصل الحادي والعشرون : مناخ الحياة الفكرية

في العصر الأموي .

حسن إبراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي

البعثة النبوية ، اثر الاسلام في العرب .
الحضارة العربية في عهد الخلفاء الراشدين .
الحضارة العربية في عهد الخلفاء الامويين .
عثمان وتدوين المصحف .

جرجي زيدان - تاريخ التمدن الاسلامي (١)

الدولة الاسلامية ، انتشار الاسلام ،
الفتوح الاسلامية .

- تاريخ التمدن الاسلامي (٢)

نظام الاجتماع في المملكة الاسلامية ،

- تاريخ اداب اللغة العربية (١)

اللغة والانشاء في عصر الراشدين ،
العلوم الاسلامية .

الفصل الثاني

تسرب الفكر الدخيل

الجو الفكري في الامصار

كانت الامم التي قهرها العرب في الشام والعراق ومصر وفارس قد قطعت شوطاً بعيداً في مضمار الحضارة ، فكانت كل منها ذات حظ من النظام المدني والعمارة الاقتصادية والرفق الاجتماعي والتقدم العلمي . على ان الاتجاه العلمي فيها لم يكن واحداً ، ولا كان منتشرأ في كل مكان على نسبة واحدة ، بل كان - بالاحرى - ينبعث من مراكز معينة ، ويتوثق على نسبة متفاوتة . وكان بعض هذه المراكز دينياً مذهبياً ، والبعض الاخر علمانياً ثقافياً ، ومنها ما غلب على مشاهجه الاستدلال البرهاني ، ومنها ما نحر اساليبه التأمل الروحي .

وكان من اهم المراكز العلمانية جامعة الاسكندرية ، تحول اليها النشاط الفكري بعد ان اخذ في الانحلال في بلاد اليونان ، واستمرت في نشاطها وحيويتها حتى اواخر القرن السابع . وقد كانت مجهزة بمكتبة كبيرة ومرصد

للفلك ومختبرات علمية متنوعة ، وكانت تعنى بالعلوم الرياضية
 والطبيعية ، وبالاداب والفنون والفلسفة . ونظراً لشهرتها
 وتوسط موقعها بين الشرق والغرب اتىها الطلاب على
 اختلاف مذاهبهم ومشاربهم من كل حدب وصوب ،
 جاؤوها يحملون اليها آثاراً من تفكيرهم وتزعانهم ، وعادوا
 منها متأثرين بطابعها ومناهج التفكير فيها . وقد عرف
 من علمائها شخصيات ذور شهرة عالمية ، منهم ارخميدس
 في الطبيعيات ، وجالينوس في الطب ، وبطليموس في
 الفلك ، وافلاطون في الفلسفة . وكان من هذه المراكز
 العلمانية في شمالي الديار الشامية مدرسة حران . فقد عنت
 بأشأت من المذاهب الفلسفية والنوعات الفكرية شريقتها
 وغربها ، عمل اعلامها على المزج بينها والتوفيق بين
 مبادئها ، وقد خصوا بعنايتهم علم الفلك لصلته بالكواكب
 التي يعظمون شأنها ، فبلغ هذا العلم على يدهم شأواً بعيداً .
 وقامت في غربي فارس ، منذ عهد الساسانيين ، مدرسة
 جنديسابور الشهيرة التي عنت ، في الدوحة الاولى ،
 بالطب والعقاقير ، وقد كان التعليم فيها مقروناً بالاختبار
 اذ كان فيها مستشفى كبير لمعالجة المرضى ، وتيسر لها ،
 بحكم توسطها في الموقع ، ان تجمع بين علم اليونان وخبرة
 الخوذة في الطبابة واحول المعالجة والعلم بخصائص العقاقير .
 اما المراكز العلمية الدينية فكان جلها في مجوف الهلال
 الخصيب . على ان بعضها كان تابعاً للمذهب النسطوري ،

والبعض الآخر للمذهب اليعقوبي . وكان بين الفريقين منافسة شديدة في اعتبارات لاهوتية نشأت في الأصل من اختلافها في طبيعة المسيح . هذه المنافسة حملت كلا من الفريقين على درس الفلسفة اليونانية ، وتلمس المبادئ التي يستطيع بها أن يؤيد وجهات نظره . لذلك أقبل الرهبان النساخرة في الرها ونصيبين ، واليعاقبة في رأس العين وقنسرين ، على ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية إلى السريانية ، وعمل كل فريق على تبني ما يلائم مبادئه منها ، وعلى اقتباس ما يصلح مستنداً للرد على الفريق الآخر . وهكذا ، ففي الوقت الذي كانت فيه رسالة محمد تنبعث من الحجاز ، والعرب ينطلقون بها في اتجاه الامصار ، كان الجو الفكري في هذه الاقطار حافلاً بأنواع من الحضارات ، واصناف من العلوم ، واللوان من العقائد الدينية والمذاهب الفلسفية .

ولقد اجتاح العرب هذه البلدان ، واخضعوها لحكمهم ، ونشروا فيها دينهم ولغتهم . ولكن نشاطهم الفكري بقي موجهاً ، طيلة القرن الاول للهجرة ، نحو الحاجات العملية التي نجمت عن انتقالهم الى تلك البيئات الجديدة . فكان من الطبيعي ان يتفرغوا أولاً لنشر الرسالة ، وتعميم القراءة ، ورواية الحديث ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي . وان يغضوا - ولو الى حين - عن العلوم العقلية التي كانت هذه البلدان تزخر بها . على ان

الحاجة لم تلبث ان دعت الى العناية بتلك العلوم المتصلة بشؤون المجتمع اتصالاً مباشراً ، مثل الطب والحساب والنجوم . وكان قد تسرب اليهم من حقائقها الشيء الكثير عن طريق الاحتكاك بالموالي فعرفوا فوائد لها ، وتحققوا من جزييل منافعها .

الاقبال على الترجمة والنقل

يتعذر علينا ان نعين بالضبط الوقت الذي حصل فيه النقل الاول الى العربية . فتحن نعلم ان العرب ، حتى في عهدهم الجاهلي ، قد نقلوا الكثير من معلوماتهم - لا سيما في النجوم والطب والعقائير - من جيرانهم السككديان والاشوريين والفرس . يدل على ذلك ان الكثير من اسماء النجوم واعلام البروج واساطير الفلك مأخوذة من اصول كلدانية . وان الحارث بن كلدة ، طبيب الجاهلية الشهير ، كان يدخل الى العراق وغربي فارس لجمع المعلومات الطبية . هذا فضلاً عما تسرب من ذلك الى العرب بطريق الاحتكاك والاقتباس . على ان هذا النقل لم يكن بحيث يحدث في الامة ارتفاعاً عاماً في مستواها العلمي .

وقد جاء الاسلام وحث على طلب العلم ، وشجع على الاستزادة من المعرفة . لكن العرب شغلوا في اول الامر بشر الدين الجديد ، وفتح الامصار المتاخمة . ثم التفقوا الى تنظيم المصالح الادارية ، والعناية بشؤون حياتهم الخاصة ، والاهتمام بما دعت اليه اوضاعهم الجديدة من

اصلاح ، نظير : تعميم القراءة ، وتعليم الكتابة ، ورواية
 الحديث ، وتدوين القواعد ، وكتابة السير والمغازي ، مما
 سبقت الاشارة اليه بشيء من التفصيل . ولعل اول ما
 اولوه اهتمامهم من علوم الاعاجم تواريخ دولهم وسير
 ملوكهم . وذلك رغبة منهم في معرفة اساليبهم في الحكم ،
 وسياساتهم في مواجهة الامور ، وحل المضلات . فقد
 روت لنا المصادر ان معاوية كان ، اذا فرغ من مهام
 يومه ، يكلف قارئه ان يقرأ عليه فضولاً من تاريخ الفرس ،
 ويحدثه عنها بالعربية . على ان الحاجة لم تلبث ان مست
 الى العلوم الاعجمية الاخرى كالطب والحساب والنجوم .
 اما الطب فلعالجة ما ألم بهم من امراض ، واما الحساب
 فليضبط الشؤون المالية ، واما النجوم فلتعين الجهات ،
 وتوقيت الصلوات ، وضبط اوان الامساك والاقطار في
 الصوم . ثم اخذ افقهم العلمي في الاتساع بحكم ناموس التطور
 الحضري ، حتى شملت رغبتهم سائر العلوم المعروفة لعضهم .
 والعلوم التي عني العرب بنقلها ، في ابان نهضتهم ،
 تجددت اليهم من مصادر متعددة اهمها ثلاثة : يوناني
 وفارسي وهندي . فقد اعتمدوا اليونان في الفلسفة والطب
 والرياضيات والاجتماع وعلوم الطبيعة ، واستعانوا بالفرس
 في النظم الادارية والاداب العامة والاتجاه الزهدي ،
 والتفتوا الى الهند في معالجة الامراض وخصائص العقاقير
 واصل الحساب ومبادئ التصوف وشؤون التنجيم ،

ونقلوا عنهم وعن الفرس الحكم والقصاص والاساطير
والاقوال الماثورة . وكانت صلة الوصل بينهم وبين اليونان
- اول الامر - علماء السريان ، وبينهم وبين الهنود ادباء
الفرس . ثم استفنوا تبعاً عن الوسطة ، وغدا اتصالهم
بافكر الدخيل مباشراً .

بدت طلائع هذه الحركة في العصر الاموي ، ونشطت
في اوائل العصر العباسي ، ونضجت في واسطه . كانت
في العصر الاموي على نطاق محدود لانها كانت ثمرات
جهود فردية ، توسل بها اصحابها الى استرداد رزق او نيل
حظوة . من شواهد ذلك ما نسب الى خالد بن يزيد من
الاشتغال بعلم الكيمياء والنجوم ، بعد ان اضاع حقه في
الخلافه . قيل انه درس الكيمياء على راهب يوناني اسمه
ماريانوس استقدمه من الاسكندرية لهذا الغرض ، وانه
امر بنقل كتب في هذا العلم الى العربية ، واشتغل في
محاولة تحقيق حبر الفلاسفة واكسير الحياتة . ومن ذلك
ان ماسرجويه ، الطبيب الفارسي الاصل ، نقل في عهد
مروان بن الحكم كتاباً جامعاً في الطب هو المعروف
بـ « الكناش » . ووضعه باليونانية قس اسمه اهرون ، ونقله
ماسرجويه الى العربية عن الترجمة السريانية . وان عمر بن
عبد العزيز عزز الفرع الطبي في انطاكية بان استقدم اليه نطس
الاطباء من الاسكندرية ، وكلفهم - بعد ان استفسار
الله - بنقل بعض المؤلفات الطبية الى اللغة العربية .

حركة الترجمة في أوجها

ما إن استتب الأمر لبني العباس ، ووقفوا على أزمة الأمور بيد من حديد ، حتى انصرفوا الى سائر شؤون العمران فنظموها ، وعملوا على اصلاحها وترقيتها . ثم اولوا العلوم الدخيلة عنايتهم الخاصة وعملوا على نقلها وتعميمها . فقد كان المنصور ، ثاني خلفائهم ، شديد الرغبة في علم النجوم ، فنقل في عهده عن الهندية الكتاب المعروف بـ « السند هند » في الفلك ، ورسائل اخرى في الحساب عرف منها العرب نظام الارقام الهندية . وفي عهده ايضاً نقل كتاب كالية ودمنة عن ترجمته الفارسية ، وكذلك بعض المؤلفات الطبية عن اليونانية بطريق السريانية . وترسم الرشيد خطي المنصور في تنشيط العلوم واكرام العلماء ، فنقل في عهده كتاب اقليدس في الهندسة ، ومؤلف بطليموس في الفلك وهو المعروف بالجسطي . على ان الحركة المباركة لم تبلغ اوجها الا في خلافة المأمون . فقد كان المأمون عالماً بارزاً ، وكان شديد الرغبة في الفلسفة ، عظيم التقدير لعلوم اليونان . فوقف جهوده العلمية على الترجمة ، وعمل على توسيع نطاقها وتنظيم مجهودها . فبنى لهذا الغرض داراً خاصة سماها « بيت الحكمة » جهزها بمكتبة كبيرة ، وأنشأ فيها مدرسة للتعليم ومعبداً للترجمة . وقد استقدم الى « بيت الحكمة » ابرع المتوجين ، ووكّل

امرهم الى حنين بن اسحق . فكان حنين يختار الكتب
ويُدفعها الى المترجمين . ويراقب اعمال الترجمة ويأذن بالنسخ .
وكثيراً ما كان يُوفده المأمون الى المدن النائية لجمع
الكتب القيمة في مختلف المواضع .

وكان في العالم الاسلامي - فضلاً عن بغداد - مراكز
اخرى للدرس والنقل منها مدينة مرو في اواسط فارس ،
وقاعدة جنديسابور في غربيها ؛ غلبت على الاولى العناية
 بالرياضيات والفلك ، وانقطعت الثانية الى الاهتمام بشؤون
الطب والعقاقير . وكانت كتاباتها من اهم الصلات بين الهندية
والعربية . ثم ان جران كانت من اهم المراكز التي عنيت
بالترجمة . تولى امرها في اوج شهرتها ثابت بن قرة وابنه
سنان بن ثابت ، وتم فيها نقل كثير من الكتب اليونانية
في الفلك والطب والفلسفة الى العربية . ولعلها كانت
السابقة ، بين معاهد الترجمة ، الى النقل المباشر عن اليونانية .

وكان اشهر النقلة عن الفارسية : ابن المقفع ، وعلي بن
زياد التميمي ، والحنين بن سهل ، ومحمد بن جهم البومكي
 وغير واحد من آل نوبخت . وبرز من نقل عن الهندية
ابراهيم الفزاري مترجم السند هند . وخير من ترجم عن
اليونانية والسريانية حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين ،
وقسطا بن لوقا ، وثابت بن قرة ، ويحيى بن عدي ، وعديدون
من آل بختيشوع وآل عاسويه . وكان النقل اولاً لعلم
الطب والتنجيم والحساب ، ثم تطرق الى سائر فروع

الرياضيات والطبيعات وانتهى أخيراً إلى الفلسفة وعلم المنطق .
 واستمرت حركة الترجمة بعد عهد المأمون نشيطة موفقة .
 إلا أنها لم تبقى مأجورة ، بل تحررت وقامت على الرغبة
 الشخصية واللذة الفردية . ذلك أن مواصلة الاشتغال بهذه
 العلوم كانت قد ولدت عند هواتها لذة عقلية وقوية ، فما استهل
 القرن الرابع حتى أخذت الحركة العلمية في النضج ، وغدت
 الترجمات مزودة بالتعليقات والشروح . وبدأت المؤلفات في
 هذه المواضيع تظهر أولاً بصورة دراسات قصيرة في موضوعات
 محدودة ، ثم بشكل مؤلفات جامعة فيها اقتباس واجتهاد ،
 وتحليل ونقد ، وتنظيم وتبويب ، واستنباط ووضع .
 وهكذا تيسر للعرب في وقت قصير ، وبفضل تركيز الجهود
 أن يستوعبوا ثرائاً فكرياً أنتجته ثلاث حضارات راقية .
 فقد اقتبسوه ونقلوه ، وانشأوا من خلاصته وخلاصة جهودهم
 هيئة علمية رائعة ، ظهرت ثمارها في ميادين علمية مختلفة ،
 ومذاهب فلسفية متباينة . وباتساع هذه الحركة العلمية
 ازدادت المعارف ، وغا الروح العلمي ، واتسق أسلوب
 التفكير . وأخذت ، من ثم ، بحارٍ الفكر تتنوع
 وتفرق ، واصناف العلوم تتفرع وتستقل .
 وقبل أن نستأنف الكلام في التقدم العلمي اجمالاً ،
 سنقف ، وقفة قصيرة ، عند علمين من علوم العرب ، كانا
 من أسبقها إلى الظهور والتبلور ، هما علم الفقه
 وعلم الكلام .

مراجع حديثة للتوسع

جرجي زيدان - تاريخ التمدن الاسلامي (٣)
العلوم الدخيلة : العرب والعلوم الدخيلة :
الكتب التي ترجمت .

فريد الرفاعي - عصر المأمون (١)
الحياة العلمية في العصر العباسي .
الحياة العلمية في عصر المأمون .
الكتب المنقولة .

فيليب سحّي - تاريخ العرب
الفصل الحادي والعشرون : متاحي الحياة
الفكرية - العلم .
الفصل الرابع والعشرون : العباسيون في عصرهم الذهبي -
البقعة الفكرية .

احمد امين - فجر الاسلام
الباب الخامس - الفصل الثاني : مراكز الحياة العقلية .
- ضحى الاسلام (١)
الباب الثاني - الفصل الثالث :
الثقافة البيزنطية الرومانية .

الفصل الثالث

التشريع المدني وأصول الفقه

أصول التشريع الأولى

كان التشريع المدني من أهم ما شغل مفكري الإسلام بعد أن انتشروا في البلدان المفتوحة ، واخذوا من حضارة الأمم المقهورة بحظ . ذلك أن نصوص القرآن التشريعية وإرشادات النبي كانت ، في عهد الرسول ، وافية باغراض الحياة العامة في الحجاز وسائر أنحاء الجزيرة . فكانوا ، حيث جاء النص بجملاً ، يلتبسون التفصيل فيما حدث به النبي أصحابه ، أو فيما رأوه يفعله أو يرضى عن فعله . لكن النصوص ، مهما تناهت في التفصيل ، لا يمكن أن تستوعب ظروف الحياة بزمناها ، لأن الأولى محدودة مقررة ، والآخرى نامية متطورة . وقد شعر بذلك كثيرون من رجالات الإسلام في الصدر الأول ، بعد عهد صاحب الرسالة ، وعمدوا إلى الاجتهاد والاستعانة بالرأي فيما لم يعثروا فيه على نص في القرآن ، أو خبر في الحديث . ومن أول ما جاءهم من هذا القبيل تعيين

خَلَّفَ النبي . قالني - على الاشهر - لم يعين خلفاً له ،
ولا اشار الى كيفية تعيين ذلك الخلف . فلجأ الصحابة في
ذلك الى الرأي ، فاختاروا الشورى أولاً ، ورضوا بالتعيين
ثانياً ، وآثروا الانتخاب من مجلس معين ثالثاً ، وعمدوا
الى المجايعة رابعاً . جروا في ذلك قياساً على ما وقع
للعرب قبل الاسلام ، على اعتبار ان ما لم يبطله الاسلام
فقد رضي عنه .

واذن فقد كان مرجع التشريع في الصدر الاول :
القرآن ، وهو الكلام الذي تلقاه النبي وحيّاً ، والسنة ،
وهي ما حدث به النبي واصحابه وما روي انه فعله او
رضي عن فعله . على ان تشعب مناهج الحياة وتنوع
احداثها ، اضطرا حملة الشريعة احياناً الى الاستعانة
بالرأي ، لاذ لم يجدوا في الكلام المنزل ، ولا في الحديث
المأثور ، نصاً صريحاً يحكمون به ، فلجأوا الى القياس ،
وطبقوا ، عن طريقه ، الشريعة بروحها . واشتدت الحاجة
الى القياس ، وازداد اللجوء الى الرأي ، بازدياد التعقيد في
شؤون الحياة ، واشتداد الاقبال على فنون الحضارة ،
لا سيما في الاقطار التي بقيت فيها الحضارة الاعجمية راسخة
الاصول نظير العراق وفارس . وظهرت من ثم فروق
في مدى الاعتماد على الرأي او التمسك بنص
السنة . وانتظم ارباب التشريع فريقين اتفقا في تقديم
القرآن ، واختلفا من بعد ، فتوسع الواحد منهما في

قبول السنة ، وضاق بالرأي ، وهم اصحاب الحديث ،
وتشدد الثاني بشأن السنة ، وتوسع بالرأي ، وهم اصحاب
الرأي . وكان المبدأ الاول اعم في اقطار الجزيرة حيث
كثر تناقل الحديث ، وحافظت الحياة على صبغتها العربية .
وكان المبدأ الثاني اغلب في الأمصار حيث ضعفت رواية الحديث
وغلب على الحياة الطراز الاعجمي . ذلك لان السنة - بعد
القرآن - كانت ، على العموم ، وافية باغراض الحياة في الحالة
الاولى ، في حين انها لم تكن كذلك في الحالة الثانية .

الفقه والمذاهب الفقهية

الفقه - اشتقاقاً - بمعنى العلم والفهم . واول ما
أطلق اصطلاحاً على حفظ القرآن ورواية الحديث واجادة
التفسير ، فعرف الحفاظ والرواة والمفسرون بالفقهاء . وفي
الصدر الثاني غلب على هؤلاء لقب العلماء ، وشاع استعمال
« الفقه » للعناية بشؤون الفتوى ، واستنباط الاحكام ،
وقصر لقب الفقهاء على المعنيين بذلك . ثم اتسع مدلوله في
عهد العباسيين حتى شمل كل ما يتعلق بالاحكام الشرعية ،
من جهة النظر العقلي والاستدلال البرهاني ، في الوجوب
والحظر ، كما في التحبيذ والتقبيح .

على ان اختلاف الحياة في الاوساط الاسلامية استتبع
تفاوتاً في مدى الحاجة الى الاستعانة بالرأي ، والاضطرار
الى استنباط الاحكام الجديدة . فقد كان نص الكتاب

والسنة وافية - بصورة اجمالية - باغراض الحياة في الحجاز ، حيث لم تتعرض الحياة الاجتماعية لتطور كثير ، في حين كان اهل كفاية لمواجهة شؤون الحياة في العراق وفارس حيث تطورت حياة الاجيال الجديدة تطوراً عظيماً ، وجدّ من ظروفها ومشاكلها ما لم يكن يقع مثله في الحجاز ، فضلاً عن سائر اقطار الجزيرة . لذلك انشطر الفقهاء الى فريقين كبيرين : « اصحاب حديث » يتشبهون بالقرآن والسنة . ولا يلجأون الى الرأي الا عند الضرورات القصوى ، و « اصحاب رأي » يأخذون بالقياس في يسر ، لانه سبيلهم الوحيد الى وضع الاحكام الجديدة ، لتصرف القضايا الناشئة التي عز فيها النص الصريح . وقد كانت الحالة الاولى في الحجاز فنشأ فيه الفقه المالكي المحافظ ، وكانت الحالة الثانية في العراق فظهر فيه الفقه الحنفي السمع . ومذهب مالك بن انس (٧٩٥) الفقهي يعتمد القرآن اولاً ثم يتوسع بقبول السنة ويتحفظ في الركون الى الرأي . ومذهب ابي حنيفة (٧٦٧) يعتمد القرآن اولاً كذلك ، لكنه يتحفظ في قبول السنة ، ويتوسع في اللجوء الى الرأي . ولقد كان اهل الرأي يغالون في تفريع المسائل وافترض ما لم يقع منها ، ماذا يكون الحكم فيه لو وقع . بينما اهل الحديث يمتنعون عن التفريع ، ويستكرون افتراض الوقائع وتحمين الاحكام . وعليه فقد كان مأخذ اصحاب الحديث على اهل الرأي هذا الموقف

المتروك من السنة ، وذلك الاستسلام الى الظن والتخمين في
شؤون الشريعة . وكان مأخذ اهل الرأي على اصحاب
الحديث هذا الاعتماد على الرواية ، والوثوق بالمروي ،
وذلك العجز في القياس العقلي ، والاستدلال البرهاني ،
والاستنباط الفقهي . ولئن كان بين اتباع المذهبين مثل
هذه المشادة ، الا ان كلا من المذهبين كان اصلح في
منشئه ، وانفع في وسطه الاجتماعي ، لانه انما نشأ
وتكيف حسب الحاجة المحلية . اما اهل المغرب فكانوا
اكثر قبولاً للمذهب المالكي لقلة امكانهم في شؤون
الحضارة ، فكانت حياتهم الى حياة الحجازيين اقرب ،
وكان تشريع الحجازيين او الفقه المالكي - من ثم -
وافياً بحاجاتهم ، ملائماً لمناهج تفكيرهم .

ويجهز الامام الشافعي (٨٢٤) اخذت وجهات النظر
تتأرب . كان في صباه نزوعاً الى العلم والادب ،
فاستوعب جملة من العلوم ، وعالج عدداً من فنون
الادب ، فاستوت له ثقافة علمية وفنية رصينة . اما الفقه
فقد اخذه عن الامام مالك ، فكان لذلك اقرب الى
مذهب اهل الحديث . وعليه فقد هاله ، وهو في العراق ،
تحامل العلماء هناك على استاذته واتباع مذهبه . وكان قوي
الحجة ، فنجح في رفع شأن الحديث ، واعلاء مكانة حماه
فيما بينهم . وقد جاراهم - مع ذلك - في اقرار مبدأ
الاستدلال ، وايدهم في اصل الاستنباط ، فجاء تفكيره

الفقهي جامعا بين استس الاتجاهين . ثم انه خطا في هذا الاتجاه خطي واسعة ، فأنشأ من الاحكام العامة التي اخذ بها اصحاب الحديث ، والمسائل الفرعية التي شغل بها اهل الرأي ، اصولاً شاملة ومبادئ جامعة غدت اساساً لمذهب جديد عرف به ونسب اليه . وقد عمم - الى ذلك - اصلاً رابعاً من اصول التشريع هو الاجماع ، فاعتبر اجماع المسلمين على الحكم في امر يضمن المصلحة للمسلمين اصلاً رابعاً ، جعله بعد القرآن والسنة ، وقدمه على القياس ، لما قد يستند اليه القياس - في رأيه - من حديث مظهرت .

وتلا الشافعي تلميذه احمد بن حنبل (٨٥٥) ، وكان من اتباع اهل الرأي في العراق ، لكنه تلمذ على الشافعي ، وتأثر بدفاعه عن اصحاب الحديث فانقلب اليهم . واتخذ بالنص - قرآناً وسنة - اخذاً شديداً ، وامتنع او كاد عن كل اجتهاد او قياس ، فجاء مذهبه محافظاً مغالياً .

ولئن كان مالك بن انس قد رتب الاحكام الشرعية في الموطأ ، ونسق ابو حنيفة في « الفقه الاكبر » اشئات المسائل الفقهية فإن الامام الشافعي في تدوين الفقه مكانة خاصة ، لانه راعى في ذلك الاصول العلمية والتبويب المنطقي . فوضع للاستنباط الشرعي في « الرسالة » نظاماً جدد فيه دور كل واحد من الاصول الفقهية الاربعة ، وابتدع منهجاً للقياس الفقهي لا يمس افضلية الكتاب والسنة .

ثم اردف ذلك كله بما ضبطه من قواعد ، وأوجبه من شروط . فتنسق الاصول الفقهية في خمس مراتب هي :

- ١ . ما عاينه القرآن بنص صريح مفصل .
- ٢ . ما عرض له القرآن عرضاً عاماً فأوضحته السنة .
- ٣ . ما ورد في القرآن بحملاً فجاء تفصيله فيما قاله النبي او فعله او قرره .

- ٤ . ما بينه الرسول بما لم يرد في القرآن نصاً .
 - ٥ . ما نص القرآن على الاجتهاد في طلبه ،
- وعنى به ابو حنيفة الاجماع والقياس .

ثم تناول الباب الاخير مفصلاً فحدد مواضع الاجتهاد ومواطن الاستحسان ، وقصر الخوض فيه على فئة من العلماء ، وابان صلة ذلك كله بمصلحة المسلمين . بذلك اعتبر الشافعي - بحق - واضع علم الاصول ، وجعل منه مقام ارسطو من علم المنطق ، والخليل بن احمد من علم العروض . فكما كان منطق الفلاسفة قبل ارسطو قائماً على الفطرة ، والنظم قبل الخليل مستنداً الى البديهة الفنية ، كذلك كان استنباط الاحكام قبل الشافعي بالدليل الخطائي والاجتهاد الحدسي . وكما استقام المنطق علماً على يد ارسطو ، وانتظم العروض علماً بعناية الخليل ، كذلك استوى الثقة علماً بفضل الامام الشافعي .

ولعل الذي كان يرجوه الشافعي من تنسيق الاحكام الفقهية ، والتقريب فيه بين وجهات النظر ، ان يحمل

المسلمين على تشريع موحد ، ويضع للدولة دستوراً واحداً
منسجماً الاحكام .

و « رسالة » الشافعي ، فضلاً عن ذلك كله ، تصل الفقه
بعلم الكلام ، لما في نضاعفها من تحليل فلسفي للقضايا ،
وتسلسل منطقي للاصول . فهي — من هذه الناحية —
مدخل علم الفقه الى علم الكلام .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين - فيجر الاسلام

الباب السادس - الفصل الثالث : التشريع .

- فحوى الاسلام (٢)

الباب الثالث - الفصل الخامس : التشريع .

مصطفى عبد الرازقي - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية

الفصل الثالث : الرأي واطواره .

جرجي زيدان - تاريخ التمدن الاسلامي (٣)

العلوم الشرعية الاسلامية .

- تاريخ اداب اللغة العربية (٢)

العلوم الاسلامية الشرعية .

دي بور - تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة ابو ريدة

الباب الثاني - الفصل الثاني : مذاهب الفقهاء .

الفصل الرابع

الكلام والمسائل الكلامية

بوادر النظر الفلسفي

لم يكن هذا الميل الى التوسع في النظر الفكري مقصوداً على ناحية التشريع في الرسالة الجديدة ، بل تناول كذلك ناحية العقائد ، فحاول التوصل الى اسسها العقلية ، والتعرف الى اصولها الفلسفية . ونشأت في وجه هذا الانحياز ردة محافظة فكان من ذلك علم الكلام في الاسلام . على ان الكلام - كالفقه - لم ينشأ على سبيل الطفرة ، بل ظهر تبعاً بحسب الاحداث التي وقعت ، والظروف التي جرت ، والتطور الفكري الذي لم يكن منه بد ، وهذه حكايته :

نزل القرآن ففهمه المسلمون اولاً بظاهر معانيه ، وآمنوا بكل ما جاء فيه ايماناً مطلقاً . حتى اذا قهرم القرن الاول للهجرة ، اخذت فئة من ارباب التعقيد الفكري تنشئ المعاني البعيدة ، وتتقصي الاغراض النائية ، اذ بدا

لها ان بعض الايات تتحصل من المعاني ما هو ابعد غوراً
من مدلولها الحرفي . وكان هذا الانطلاق الفكري وليد
عوامل أهمها ثلاثة :

(١) التطور في اسلوب التفكير

يمر الفكر في سعيه وراء اليقين في ثلاث مراحل :

تصديق مطلق ، فتشكك باطني ، فافتتاح عقلي . ففي
المرحلة الاولى تقبل الامة الناشئة كل ما يتروى اليها من
الاخبار على علاته ، ولذلك تكثر عندها الاساطير ،
وتنصح في نظرها الحوارق . فاذا تنبه فيها الفكر ،
تشكك فيما كان قد قبله اعتباطاً ، وراجع فيه النظر
بحكمها الى المنطق ، فاذا بان له فيه وجه مقبول انتهى
الى ضرب من اليقين . وليس معنى هذا ان الامة يجهلها
تمر في هذه الاطوار الثلاثة ، إنما هو شأن النابيين فيها على
نسبة نباهتهم . وسواء الامة قلما يتعدى المرحلة الاولى
على اننا ، لدى تطبيق هذه القاعدة على الفكر
الاسلامي ، لا بد لنا من التحفظ ، لان الفكر الاسلامي
لم يكن بدائياً . لذلك لم يكن قبوله في المرحلة الاولى
— بوجه الاجمال — قبولاً ساذجاً بل تسلياً بعد عناد ،
ولا كان تشككه في الثانية تردداً في التصديق بل عدم
اطمئنان الى الوقوف على القصد . مثال ذلك ان جمهرة
المسلمين الاولين قبلوا الايات القرآنية بمدلولها الحرفي .
لكن بعض المتأملين خامرهم الشك في مدى ما فهموه منها

أولاً ، فراجعوا النظر في النص ، ونجدوا الى النظر في سائر الوجوه المحتملة ، حتى استقروا على رأي انتهى بهم الى ضرب من اليقين العقلي . هذا كان موقفهم من ماهية الايمان : فالمسلمون الاولون اعتبروا كل من ادعى الشهادتين مسلماً مؤمناً . ولكن بقيام الفتن تساءل بعض الناس عن حقيقة ايمان المسؤولين عنها ، فاحتاجوا - من ثم - الى التحقق من ماهية الايمان ، وهل يكفي فيه الاقرار باللسان ؟ ام هو يستتبع - ضمناً - العمل بالمواظم . فرأى الحوارج ان العمل شرط في الايمان ، وانكر الجمهور ذلك ، وتوسط آخرون بين هؤلاء واولئك كما سيجي .

(٢) الآيات التي تشير روح البحث

في القرآن آيات تشير - بنصها الحرفي - روح البحث ، منها تلك التي تعرض الملائكة الانسانية ، والتي تورد الصفات الالهية . فمن الفئة الاولى آيات اذا اخذت بمعناها الحرفي دلت على ان الانسان مير ، نظير :

« ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى ابصارهم غشاوة » ، ولهم عذاب عظيم » - البقرة : ٧
ومثليها :

« ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ، ان كان الله يريد ان يغويكم ، هو ربكم واليه ترجعون » - هود : ٣٤ .

ومنها آيات اذا اعتبر فيها المعنى الظاهر دلت على ان
الانسان مختير ، نظير :

« ومن يعمل سوءاً ، او يظلم نفسه ، ثم يستغفر الله
يمجد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على
نفسه ، وكان الله عليماً حليماً » - النساء : ١١٩ .
ومثلها :

« فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال
ذرة شراً يره » - الزلزلة : ٨ .

واذا اجمع المسلمون على استحالة وجود تعارض في
الكلام الالهي ، عمد من قبلوا التفسير نصاً الى تأويل
ما ظاهره التخيير ، فخرجوه على معنى التهديد ؛ وعمد
من قبلوا التخيير نصاً الى تأويل ما ظاهره التسيير ،
فاعتبروه بمعنى العرض للامر الواقع .

ومن الفئة الثانية آيات تصف الله بظاهر مدلولها وصفاً
انسانياً ، نظير :

« يدُ الله فوق ايديهم » - الفتح : ١٠ .
« كلُّ من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام » - الرحمن : ٢٦ - ٢٧ .

فهذه الآيات ، بحكم مدلولها الخرفي ، تشبه الله بالانسان
لكن الله لا يشبه له ولا نظير على ما في نص الآية :
« ليس كمثله شيء » - الشورى : ١١ . لذلك لجأ
البعض الى تخريج هذه الآيات تخريجاً مجازياً ، عدت اليد ،

بحكمه ، رمزاً للقدرة . والوجه كناية عن الوجود المطلق ،
وعليه فقد كان من شأن هذه الآيات ونظائرها ان تدعو
الى المزيد من التأمل ، والى الاجتهاد في استخراج جميع
المعاني المحتملة للنص الواحد .

(٣) الاحتكاك بالفكر الدخيل

كان ذلك على اثر دخول الاعاجم في الاسلام ، وقيام
المناظرات بين علماء الاسلام واحبار اهل الذمة . ذلك ان
بعض الذين اعتنقوا الاسلام من الاعاجم لم يستطيعوا ان
يتحرروا تماماً من كل فكرة في دينهم القديم ، بل فهموا
بعض ما في التعليم الجديد من خلال عقليتهم القديمة . فمن
كان قدرباً في دينه الاول غلب ان يبتلى كذلك في
الاسلام ، فبعد - بالتالي - الى الاخذ برأى من يؤول
آيات التفسير ، ومن سبق له الاعتقاد بان السعادة الآخروية
روحية اثر تاويل اوصاف الجنة ، ومخالفة عقيدة جحر
الاجساد . كذلك في المناظرات ، فلما ينجو المناظر من
التأثر بمناظره ، ان لم يكن برأى من الآراء ففي
استخراج معنى من المعاني ، او استخدام اسلوب من
اساليب الاستدلال .

هذه العوامل وما جرى مجراها ، دفعت بالفكر العربي
الديني في طريق التفلسف ، وادت - بعد حين - الى
ظهور فرق عديدة ، كونت كل منها لنفسها اراء اجتهادية
خاصة دافعت عنها بنحو من النظام الجدلي المتسق .

المسائل الكلامية الاولى

هذه العوامل واشباهها : من وقوع احداث كبرى ،
وتطور في منهج التفكير ، واتصال بثقافات دينية اخرى ،
جرت الى اعتبارات دينية فلسفية جديدة ، تخلف عنها
- اول الامر - ثلاث مسائل كبرى :

(١) مآل صاحب الكبار

مر معنا ان الاختلاف الكبير الاول بين المسلمين كان
حول تعيين خلف للنبي . وان جماعة من هاشم والانصار
كانوا يرون انها لعلي بن ابي طالب نصاً ، فعرفوا من ثم
بالعلويين . واذا ظفر بها علي ، بعد مقتل عثمان ، خرج
عليه طلحة والزبير اولاً ، وبعد ان خذلهما في يوم الجمل
(٦٥٦) برز له معاوية ، فالتقاه علي في صفين وكاد ان
يكسب منه المعركة ، لولا انه اضطر الى ايقاف القتال
والقبول بالتحكيم . وعندها خرج عليه جماعة من اتباعه ،
لانه - في رأيهم - اخاع بذلك حقه في الخلافة ، وغدت
- من بعد - حقاً لكل من يلزم الحق من أهل الكفاءة .
هذه الفتن التي ذهب ضحيتها عثمان ، وهدرت فيها الدماء
الزكية في يوم الجمل وواقعة صفين تحقيقاً لاطماع شخصية ،
دعت جماعة من فقهاء الخوارج الى اعتبار مسيئتها من
اصحاب الكبار ، والى الحكم بانهم قد خرجوا بعملهم هذا
من الايمان ، واستحقوا الخلود في النار شأن الكفار .

لكن الجمهور خالفهم في هذا الرأي ، وتوسط قوم بينهم
 وبين الجمهور ، وفضل سواهم ترك الحكم في هذه القضية لله
 وحده . ثم اثبت هذه القضية في حلقات المساجد ، وكثر
 فيها الكلام ، وتعددت فيها الآراء . واتسع فيها الجدل
 حتى غدت بحثاً فلسفياً في ماهية الايمان ومقوماته وشروطه .
 وكانت النقطة الحساسة فيها منزلة العمل من الايمان :
 هل هو من مقوماته ؟ ام من مآثره ؟ فجعله الخوارج
 شرطاً اساسياً ، وخالف الحسن البصري (٧٢٨) ذلك
 - وهو امام العصر في العراق - فتكلم ، عندما اثبت
 هذه المسألة في حلقاته ، بان صاحب الكبرياء مؤمن لكنه
 منافق وامره الله يفقر له ان شاء . الا ان تلميذه ، واصل
 ابن عطاء ، لم يأخذ بهذا الرأي ، بل قضى بان صاحب
 الكبرياء في منزلة بين منزلي الايمان والكفر ، أي انه
 فاسق جزاؤه النار غير مخلد فيها . واعتزل بذلك عن
 استاذة الحسن فعرف هو واتباعه بالمعتزلة . وكرهت فئة
 رابعة ارسال الحكم في قضية كهذه وتركته امرها لله
 فعرفت بالمرجئة . هكذا كان مفهوم الايمان عند الاولين
 اقراراً بالشهادتين فعدا الآن مسألة فلسفية معقدة ذات
 اصول نظرية وشروط عملية ، ووجوه من المعاني والاعتبارات .

(٢) حدود الارادة الانسانية

اعتبر المسلمون الاولون « القضاء والقدر » بمعنى التسيير
 المطلق ، وجروا عليه في ايمانهم واعمالهم . الا انه ، على

اثر الحوادث التي مزقت وحدة الصفوف ، سنج لبعض
 مفكرهم أنه من غير المعقول ان يسمح الله بهذه الشرور
 تعيب عبيده المؤمنين ، وان الناس - لا محالة - قد
 انساقوا الى ذلك مخيرين ، تحذوهم ميولهم واطماعهم ، فهم
 مسؤولون عما يفعلون . واول ما اشتهر القول بالتخيير
 عن رجل من التابعين اسمه معبد الجهمي (٦٩٩) قيل اخذه
 عن بعض النصارى الذين اعتنقوا الاسلام . وتابعه في ذلك
 تلميذه غيلان الدمشقي . ثم التفت حولها جماعة من المريدين
 وانتظمت هذه الجماعة فرقة عرفت « بالقدرية » ، ذلك لانها
 اشتهرت بالقول بان العبد « قادر » على افعاله : خيرها
 وشرها ، وانه مسؤول عنها ومحاسب عليها في اليوم
 الاخر . ذلك - في رأيها - ما تقتضيه العدالة ، اما
 القضاء والقدر ، على ما اخذ به الجمهور ، فيرون انه
 ينتقض العدالة الالهية ، ويجعل عقيدة الحساب لغوا . واذ
 ايدوا رأيهم بالايات التي تنص على التخيير ظاهراً ، اخذوا
 في تاويل ما ينص منها على التسيير ، واستنبطوا منها
 معنى اختيار الامر الواقع ، فكان المقصود - حسب
 رأيهم - من قوله : « ختم الله على قلوبهم ... » انهم غفلوا
 عن وجه الصواب غفلة تامة ، فكان الله قد صرفهم عنه .
 وقد احدثت هذه « البدعة » زدة شديدة في اوساط
 الشعب تزعمها مولى من خراسان اسمه جهم بن صفوان
 (٧٤٨) ، واستوت فرقة عرفت « بالجبرية » ، اذ قالت

بالجبر المطلق ، واعتبرت الانسان مسيراً في جميع شؤونه .
 واذا ابدت رأياً بالآيات التي تنص على التيسير ظاهراً ،
 اعتبرت ما ينص منها على التخير ظاهراً بمعنى الترغيب
 والتشويق ، او الانذار والوعيد ، فقله « ومن يفعل ...
 خيراً يره » حث على فعله ، وقوله « ومن يفعل شراً يره »
 زجر عنه ، ، وليس ذلك في الخالين - على ما يرون -
 بمعنى الاختيار واطلاق الارادة .

(٣) ماهية الصفات الالهية

لم يتساءل المسلمون الاولون عن ماهية الصفات الذاتية
 التي وصف بها الله في الكتاب الكريم ، بل قبلوها بمدلولها
 الظاهر . وفي مطلع القرن الثاني للهجرة كثروا اقبال الاعاجم
 على الاسلام ، فخطر لبعضهم - ولعلمهم من لم يحكموا
 البيان العربي - انه قد يفهم من تلك الاوصاف الذاتية
 ان الله شبيه بالانسان ، فاثاروها قضية تشعبت فيها
 الآراء ، وكثرت في وجوهها الاقوال . اما « الجبرية »
 فقد ابت ان تأخذ بالمعنى الحرفي ، وآثرت المدلول المجازي
 بناء على الآية : « وليس كمثله شيء » . واما « المشبهة »
 فتشبعت بالمعنى الحرفي فعرفت بالجسمة . اما المعتدلون من
 « الصفاتية » فقد ابتوا الوصف واقرؤا بجهل الماهية ، وكان
 حامل لواهم عبد الله بن سعيد الكلاني ، وعليه الجمهور .
 على هذا النحو اخذ التأمل الديني في الصدر الثاني يتجه
 اتجاهاً فلسفياً ، والرأي حوله يختلف ويتشعب ، فيلجأ

بعض رجاله الى التأويل فيما خالف المنطق ، وينسب
بعضهم بالنص الحرفي منها كان مدلوله ، ويختار آخرون
ان يأخذوا بما بدا ، ويكتوا عما خفي ، وهم سواد
الامة .

نشأة علم الكلام

قطع الكلام في مضمار التوسع والتنظيم في غضون القرن
التاسع ، شوطاً بعيداً استوى في نهايته علماً ذا هدف معين
هو تأييد العقيدة والدفاع عن الرأي ، وذا وسيلة هي ايراد
البيانات والاستظهار بأساليب الاستدلال البرهاني . اما
تسميته بعلم الكلام فمختلف في سببها : قيل من « تكلم »
الحلف فيما سكنت عنه السلف ، وقيل لا بل من ان اكثر
الخلاف واشده كان في ماهية « كلام الله » وبدعة خلق
القرآن . واكثر المؤرخين على انها من قيام هذا العلم على
الجدل ، وهو يقابل المنطق عند اليونان . ولما كان الكلام
اداة الجدل عمدوا الى تسمية هذا العلم باداته على سبيل المجاز
المرسل فقالوا « علم الكلام » .

رافق الكلام في نشأته وتطوره نهضة علمية عامة ، اقبل
المفكرون في مستهلها على ترجمة الكثير من آثار الامم العلمية
والفلسفية - على ما مر معنا . ولما كان اعلام المعتزلة
وفي طليعتهم المأمون - يعتمدون في تقرير آرائهم على
الاجتهاد الفكري والدليل البرهاني . فقد وجدوا

الفلسفة اليونانية مدداً زائراً ، فاستعانوا ببعض مبادئها في
 تخريج آرائهم ، واستشهدوا بعلم المنطق في إيراد أدلتهم
 وتنسيق براهينهم . وتجاه توسع المعتزلة في العلم ونظام الجدل
 على هذا النحو ، وجد المحافظون من أرباب الكلام ان
 جدلهم الخطائي لم يعد يفي بغرضهم ، وانه لم يعد لهم يد
 من مقارعة خصومهم بمثل سلاحهم . ولذلك ما زالوا مستضعفين
 حتى انحاز اليهم ابو الحسن الاشعري ، واتخذ لآرائهم ضرباً
 من التعليل الفلسفي ، ولييناتهم نوعاً من النظام البرهاني
 كل ذلك في مدى حدود مذهبهم وضمن قيود عقائدهم .
 لذلك كان الخلاف الكلامي على اسده بين فرقتين كبيرتين
 ذابت فيها مبادئ الفرق الاخرى هما : المعتزلة والاشعرية .
 نشأت المعتزلة حول واصل بن عطاء (٧٤٨) احد تلامذة
 الحسن البصري ، اذ اثبت في حلقته مسألة مرتكب الكبائر
 وحكمه بانه مؤمن لكنه منافق . فعارضه واصل ،
 وقضى بانه لا مؤمن كما قال الحسن ، ولا كافر كما قال
 الخوارج ، بل في منزلة بين المنزلتين : اي انه فاسق ،
 ولا بد من ان يدوق بفسقه عذاب النار ، ان هو لم
 يخرج من الدنيا بتوبة نصوح . واذ عارض الحسن هذا
 الرأي ، اعتزل واصل حلقته واستقل عنه ، وانشأ حلقه
 في ركن آخر من أركان المسجد ، اجتمع فيها اليه جماعة
 من شيعته ، فعرف هو واصحابه بالمعتزلة .
 وقد تبنى واصل تبعاً آراء القدرية في حرية العبد ،

وتأويل الصفات الإلهية ، واعتماد العقل في تحليل المسائل الدينية . واستمر في هذا الاتجاه اعلام الاعتزال من بعده نظير المأمون (٨٣٣) والعلاف (٨٤٠) والنظام (٨٤٥) والجبائي (٩١٥) ، إلا أنهم كانوا أوسع منه اطلاعاً على المذاهب اليونانية ، نظراً لتقدم العلم في عهدهم . ففرعوا هذه القضايا ، وولدوا منها مسائل جديدة ، وركزوها على أسس فلسفية ، واتقنوا الدفاع عنها والاستدلال على صوابها . وقد بلغت المعتزلة أوجها في عهد المأمون ، إذ أيدوا بنفوذ الشخصي . فانتشرت تعاليمها وتوثقت أركانها ، وشغل اعلامها المراكز الرفيعة في الدولة ، وفرضوا مذهبهم على الناس ، واضطهدوا خصومهم من المحافظين . واستمرت على ذلك حتى كان المتوكل (٨٦١) فانتصر المحافظين ، وافرغ عن مضطهديهم وأبطل مذهب الاعتزال وشرذ انصاره . ومع ان المعتزلة أخذت - من ثم - بالانحياز ، إلا ان آراءها وتعاليمها استمرت نشيطة ، وحافظت على قوتها وجبروتها ، حتى خرج أبو الحسن الأشعري على انصارها ، واستخدم نظامها البوهاني في تدعيم آراء المحافظين وتأييد مذهب أهل السنة ، فنُسب هذا المذهب إليه وعُرف بالأشعرية .

كان أبو الحسن الأشعري (٩٤٢) في أول أمره ، معتزلياً ينشد الحقيقة الدينية عن طريق الدليل العقلي . واذ تبين له ان العقل لا يفي بهذا الغرض ، وعجز أستاذه

الجبائي عن تبيان كثير من المسائل التي أثارها ، أعلن
ارتداده الى مذهب اهل السنة ، وانحاز الى جماعة المحافظين .
ولما كان على علم باصول الجدل البرهاني ، ومبادئ الفلسفة
اليونانية ، فقد عمد الى استغلال علمه هذا في سبيل تأييد
اراء المحافظين وتنظيم اسلوبهم الجدلي . واذا ذلك ارتفع
جدل اهل السنة الى صعيد المعتزلة ، وقارعوها بحجة
بحجة ودليل بدليل .

المشادة الكلامية بين المعتزلة والاشعرية

يعود الاختلاف بين المعتزلة والاشعرية الى فارق
جوهرى في المبدأ الاساسي . فالمعتزلة تعتبر العقل اداة
صالحة للوصول الى الحق ، في حين لا ترى فيه الاشعرية
اكثر من اداة لفهم ما هو مطلوب . لذلك تبيح المعتزلة
التأويل عند كل اختلاف يقع بين حكم العقل وظاهر
النص ، وتقيده الاشعرية ، او تنعه قطعاً ، وتؤثر الاقرار
بالجهل . وبناء على ذلك فان المعتزلة تجري مدلول النص
بحسب حكم العقل ، في حين تجري الاشعرية حكم العقل
بحسب مدلول النص ، وتقطع بوجوب الايمان والتسليم المطلق .
وهذا معنى قول المعتزلة « بالعقل » ، وقول الاشعرية
« بالسمع » . هذا الخلاف الاساسي بين المعتزلة والاشعرية
في « السمع والعقل » استدعى تركيز المسائل الكلامية
الاولى على اسس فلسفية ، واستتبع ظهور مسائل فرعية

جديدة ، وآراء اجتهادية طريفة ، غدت ميداناً لمشادة
كلامية عنيفة بين الفريقين . وفيما يلي مثال منها :

(١) الارادة الانسانية والعدالة الالهية

اخذت المعتزلة القول بحرية الارادة الانسانية عن القدرة
ووضعت في اطار اوسع ، ثم نسقت مع عقيدة الحساب ،
ولامت بينه وبين صفة العدالة الالهية ، ومصدر فعل
الشر . قالت : ان الله عادل خبير ، والحساب امر
واقع ، واذن فينبغي ان يكون العبد مخيراً حتى تكون
محاسبته في اليوم الآخر عدلاً . فليس من العدل في شيء
ان يحاسب العبد على ما يفعله مسيراً . إذ الحساب مع
التسيير ظلم ، والظلم لا يصدر عن الله . وفضلاً عن ذلك
فقد رأوا ان عقيدة التسيير تستتبع - بحكم الضرورة -
نسبة فعل الشر - الذي يصدر عن العبد - الى الله ،
والله خير لا يتصور منه صدور الشر مطلقاً . لذلك
قالوا ان الانسان خالق لافعاله خيراً وشرها ، وهو
مسؤول عنها في الدنيا ، ومحاسب عليها في الآخرة عقاباً
او ثواباً .

اما الاشعرية فانها تبنت رأي الجبرية في التسيير ،
واعتبرت الانسان خاضعاً لارادة الله المباشرة في جميع
شؤونه . الا انها عدلت فكرة الجبر بما سمته « كسباً » ،
ففصلت بين ارادة العبد وعمله ، وحشرت - من ثم -
حريته بالارادة المجردة ، واتبعت عمله بفعل الله . فالعبد

- عندها - يريد ما يشاء ، لكن الله هو الذي يخلق العمل ان هو يخلف عن ارادة العبد . فافعل ، والحالة هذه ، خلق من الله وكسب من العبد ، وهو منسوب الى العبد مجازاً ليس الا ، ولو كان خالقاً له لشارك الله في الخلق . ثم ان العدالة الالهية - عندها - لا تنافي الجبر ولا تعارض عقيدة الحساب ، بل تتسق معها اتساقاً تاماً ، اذ هي في مفهومهم تصرف المالك في ملكه كما يشاء . فكل ما يصدر عن الله عدل ، لأنه مطابق لمشيئته . والحساب جبر ايضاً ، وهو بهذا المعنى عدل . اما ما تدعيه المعتزلة من ان عقيدة التفسير ترجع نسبة فعل الشر حكماً الى الله فان الاشعرية تنفيه قطعاً ، بل هي تنكر ان يكون الشر وجود مطلق . وتوى ان ما نسيه شراً انما هو كذلك بالنسبة الى مصالحنا ليس الا ، وهذا الشر النسبي - او الخاص - امر لا بد منه في هذا الكون من اجل تحقيق الخير العام . فافعال الله والحالة هذه كلها خير ، وقضاؤه وقدره عدل ، وكذلك حسابه في اليوم الآخر .

(٢) الارادة الالهية والسببية الطبيعية

في النص ان الله خلق العالم من لا شيء ، وهو يصرف امره كما يشاء في كل حين ، وعلى ذلك ايمان الجمهور حرفياً . على ان المعتزلة ، بعد ان تأثرت بالفلسفة اليونانية اجمالاً ، وبمذهب ارسطو على الاخص ، تغيرت عند بعض

اعلامها هذه المفاهيم . فذهبوا الى ان الله اوجد العالم من
 مادة قديمة على سبيل التضمين ، فنشأت فيه أنواع
 الموجودات ، وتولدت افراد الاجناس ، بحسب نظام
 وضعه لها هو ناموس العلة . ولم يزل العالم على ما نظمه
 الله ، وسيبقى عليه الى ما شاء . فارادة الله لا تتناول
 الجزئيات بصورة مباشرة ، فالجزئيات تخضع للناموس
 الطبيعي الذي بسطه الله عليها ، فلا يكون شيء الا بعلة
 ولا يجري امر الا بسبب ، وهذا النظام في الوقت نفسه - هو
 ارادة الله . لكن الاشعرية - من ناحيتها - حافظت على
 المفهوم الخرفي ، ورأت في قول المعتزلة تحديداً لقدرة الله ،
 وانكاراً - بالتالي - للمعجزات . فهي لذلك تبطل
 ناموس السببية ، وتقيم مكانه ارادة الله المباشرة المطلقة من
 كل قيد ، وتثبت المعجزات على انها خوارق مقصودة ،
 ترمي الى اهداف معينة . فكل شيء كائن بارادة الله ،
 وكل امر حاصل بقدرته وتابع لتدبيره المباشر . ولقد
 حاولت الاشعرية ان تنجيه المعتزلة بتعليل فلسفي من غلط
 تعليلاتها ، فاعتمدت مذهب ديقريط اليوناني في نشأة
 الكون من الذرة المفردة ، بعد ان حوّلته شيئاً ما ،
 فقالت : ان الله خلق الذرة اولاً ، ثم كوّن منها العالم
 بكل ما فيه ، ووجه كل شيء بحسب ارادته المطلقة .
 فالارادة الالهية المطلقة هي السببية الوحيدة التي تقبل بها
 الاشعرية .

(٣) الصفات والتوحيد

خرجت مسألة الصفات الالهية ، في هذا الطور ، عن نطاق الذاتيات الى المعنويات . فنظر المتكلمون في صفات الفعل - ومنها : الحياة والقدرة والارادة والعلم والكلام - وقوسعوا فيما سبقهم اليه اسلافهم من صفات الذات : كآيد والعين والوجه والاستواء ، فالمعتزلة وافقت الجبوية والقدرية في تأويل صفات الذات وحملها على المجاز ، وعطلت صفات الفعل ، ونفت وجودها فسميت بالمعطلة . وانما فعلت ذلك لان اثبات صفات الذات تشبيه ، واقرار صفات الفعل اشراك . فالصفات - في رأيها - تعابير انسانية وصفت بها ذات الله توضحاً ، وليست - على الحق - مما تقوم به الذات الالهية ، فيلبيغي ان تفهم بمعنى سلب الضد عنه تعالى . لذلك قالوا : هو حي بذاته لا بحياة ، قادر بذاته لا بقدرة ، مريد بذاته لا بارادة ، عالم بذاته لا بعلم ، ومتكلم بذاته لا بكلام ... فهذه الصفات ، وما جرى مجراها ، ليس لها وجود ذاتي مستقل عن ذات الله ، بل هي هو ...

اما الاشاعرة فانهم اثبتوا صفات الذات تبعاً للنص ، ورفضوا فيها التأويل ، وافروا بجهل ماهيتها . واثبتوا كذلك صفات الفعل . لكنهم لم يجمعوا بينها وبين الذات الالهية ، ولا اعتبروها مستقلة عنها بل جزموا بانها تختلف عن صفات الانسان كتماً ونوعاً . وعليه فقد قالوا بانه

تعالى حي بحياة ، قادر بقدره ، مريد بإرادة ، عالم بعلم ،
ومتكلم بكلام . الا ان هذه الصفات بجهولة الماهية ، لان
ذات الله فوق ما يستطيع العقل ان يتصور ، وكذلك ينبغي
ان تكون صفاته ، واذن فهم لا يقولون هي هو ولا غيره .
وعليه فقد آمن الاشاعرة بالصفات كما وردت . الا انهم
منعوا التشبيه ، ونفوا الشرك ، وتركوا التساؤل عن
ماهيتها وحقيقة مدلولها .

(٤) الصفات وازلية الكلام

نفت المعتزلة صفات الفعل لانها اعتبرت اثباتها شركاً .
ولما كان « الكلام » من جملة الصفات ، وكان القرآن
« كلام » الله ، فقد استتبع هذا النفي ابطال ازلية
القرآن ، والاعتقاد بانه مخلوق في الزمان ، وهو منافي
لاعتقاد الجمهور بازليته . وليس معنى قول المعتزلة هذا ان
القرآن من وضع البشر ، اما الذي يريدون ان الله اوحى
بمعانيه الى النبي بواسطة جبريل ، في الوقت المناسب ،
وبحسب الحاجة الطارئة ، ولم يكن بنصه مع الله في
الازل . وهم يؤيدون ذلك بقولهم ان الكلام الفاظ ،
والالفاظ مادة محسوسة حادثة في زمان ، وفانية في آخره ،
فازلية الكلام ممتعة حكماً . ولما كان الجمهور يرى ان
القرآن كان ابداً مع الله ، وانه أنزل بحسب قضائه
وقدره ، فقد اعتبر رأي المعتزلة بدعة شنيعة . على ان
الاشعرية التمس حلاً وسطاً طريفاً ، فجعلت بين المعنى

واللفظ . اعتباراً ثالثاً هو « حديث النفس » . فالحديث
النفسي كلام ، لكنه - بخلاف الالفاظ - ليس مادة ،
ولا هو مجرد معنى . بل الكلام اللفظي رمز عنه . والعبرة
في الكلام انما هي في المرموز اليه لا في بالرمز . فلو كان
الكلام اللفظي مخلوقاً ، الا ان الحديث النفسي الذي يعبر
عنه هذا الكلام لا يمتنع ان يكون ازلياً ، والقرآن ،
بهذا الاعتبار ، ازلي لا شبهة في ذلك البتة .

هذا النحو من الجدل الكلامي استمر نشيطاً قوياً في
امان النهضة العلمية العباسية ، الا ان الفلاسفة حلوا فيه محل
المعتزلة . لذلك سنقف من متابعتهم عند هذا الحد على ان
نعود الى استكمالهم بعد ان نستعرض بمجهود العرب العلمي
ونشأة الفلسفة الاسلامية .

مراجع حديثة للتوسع



احمد امين - فجر الاسلام

الباب السابع - الفصل الاول : الجوارح .

- الفصل الثالث : المرجئة .

- الفصل الرابع : القدرة والمعتزة .

- ضحى الاسلام (٢)

الباب الثالث - الفصل الاول : وصف الحركة العلمية .

- ضحى الاسلام (٣)

الباب الرابع - فريد في نشأة علم الكلام .

- الفصل الاول - المعتزة .

مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية

ضميمة في علم الكلام وتاريخه

دي بور - تاريخ الفلسفة في الاسلام

الباب الثاني - الفصل الثالث : مذاهب المتكلمين .

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليانزجي - النصوص الساتعة

النبة الاولى - الكلام والفرق الكلامية .

من كتاب الملل والنحل للشهرستاني .

الفصل الخامس

تعميم العلم وارتفاع مستوى الفكر

المساعي الاولى

وجه الاسلام العرب توجيهاً صحيحاً نحو العلم . فجعله « فريضة على كل مسلم ومسلمة » واوصاهم بطلبه « من المهد الى اللحد » . وجثهم على السعي وراءه « ولو كان في الصين » ، ثم كرم العلماء ورفعهم الى منزلة جعلهم فيها « ورثة الانبياء » . ذلك لانه شاء ان يهديهم الى الحق في جميع الزمان . ولقد عهد النبي ، ثم خلفاؤه الراشدون ، الى وضع هذا التوجيه موضع التحقيق ، فباشروا بمحاربة الامية بان اتخذوا التدابير الممكنة لتعليم الناس القراءة والكتابة ، من اجل ان يقرأوا بانفسهم الكتاب الكريم ويتدوا بهديه . وكانت اول بادرة في هذه السبيل ان رتب النبي على امرى مكة ، من يحسنون القراءة والكتابة تعليم عشرة من صبيان المدينة في مقابل اطلاق سراحهم . ثم ان هذه الحملة التي نشأت من محاولة بدائية انضمت في الانساع تبعاً . حتى غدت مجهوداً منظماً ، انبثقت منه

نهضة فكرية رائعة . تسلمت قيادة الفكر الانساني في العصور الوسطى . ولقد رأينا من المناسب ، قبل ان نستعرض هذه النهضة على اختلاف ادوارها وتنوع مجاريها ، ان نلمح بام المراكز التي انتشر منها العلم ، وأفضل الوسائل التي استخدمت لنشره وتعميمه . حتى اذا انتهينا من ذلك ، عمدنا الى العلوم فتحدثنا ، بإيجاز ، عن نشأتها وتقدمها ، ونوهنا بآثر العرب في رقي اوضاعها واتساع آفاقها .

دور العلم

نشأت دور العلم في كل امة من اوليات وضعية . واقدم ما نعلمه من هذا القبيل ، عند العرب ، ما قد يجوز ان يسمى « الاكاديمية الجاهلية » ونعني : المباريات الادبية التي كانت تقام على اثر الانتهاء من اعمال التجارة في الاسواق الموسمية . واسهرها عكاظ في الحجاز . فقد كان الشعراء وهواة الادب يقصدون الاسواق في هذه المواسم ، فيتشدون اروغ ما نظموا من شعر ، ويروون خبر ما حفظوا من روائعه . وربما تباروا في النظم ، وتناقشوا في الخطب ، ونقض بعضهم قول بعض ، واقاموا من بينهم حكماً يبوئون سدة الرئاسة ، ويلقون اليه بتقاليد الحكم في دولة الادب . ثم جاء الاسلام بحملته الكبرى على الامة . واشتدت الرغبة في تعلم القراءة والكتابة ، واقبل « طلاب العلم » على القليلين ممن اجادوها . فكانوا يجتمعون بهم من اجل

ذلك - في بادئ الامر - في بيت او خيمة ، او في
كنف بناء او تحت ظل نخلة . حتى اذا انشأ المسلمون ،
في الصدر الاول ، بيوتاً خاصة للعبادة ، غدت هذه الدور
مجمعاً عاماً للناس ، وصارت من ثم مركزاً للعلماء ومراداً
لطلاب العلم . وما ان بنيت المساجد في الصدر الثاني حتى
نشأت في أركانها حلقات التعليم ، للتثقيف الديني ، ولتدريب
الطلاب على القراءة والكتابة . ولقد بقيت حلقات العلم
متصلة ببيوت العبادة في صدر العهد العباسي . على انها
اتسعت لعلوم اخرى ، ذات صلة بالدين ، اقتضاها التقدم
العمراني ، من لغة وادب ونقد وتاريخ . وقامت ، فيما
بعد ، دور للتعليم في مبان مستقلة ملاصقة للمساجد وتابعة
لها . وبقيت دور العلم كذلك في كثير من المدن الاسلامية
لاسباً في الاندلس .

ولقد نشأ في ابان العصر العباسي ، فضلاً عن الحلقات
المسجدية والدور الملاصقة للمساجد ، مؤسسات علمية خاصة
غرضها الرئيسي العناية بشؤون التعليم . منها البدائي
والعالي ، ومنها الديني المذهبي ، والعلمي المدني . فكانت
الكتاتيب تعنى بما هو من قبيل التعليم الابتدائي ، ونشأ
في المنازل او الخوانيت ، وكان التعليم في الكتاب يقتصر
على حفظ القرآن ، ورواية الشعر ، والتدريب على القراءة
والكتابة ، مع شيء من الاخبار واوليات الحساب .
وكانت هذه الكتاتيب كثيرة في المدن ، وقد لا تخلو منها

كثيرات القرى في الأرياف . وأما التعليم العالي فقد تعددت معاهده ، وتنوعت مواضيعه . فكان منها المجالس الخاصة والمؤسسات العامة ، وكان منها ما يعنى بالعلوم الدينية : من فقه وتفسير وكلام ورواية حديث ، ومنها ما يعالج : اللغة والأدب والبيان والتقد ، ومنها ما ينقطع الى العلوم الوضعية : من طبيعيات ورياضيات ومباحث فلسفية . فقلقد نشأت حلقات للتعليم في دور الخاصة من العلماء على اختلاف اختصاصهم ، وأقيمت مجالس الأدب والمناظرة في دور حماة الأدب ، فقلقد قصور الأمراء ودور العلماء ومنازل الشعراء موثلاً للعلم والأدب ، ومراداً لطلابه والراغبين فيه .

ونشأت ، الى جانب الدور الخاصة ، مؤسسات علمية رسمية ذات نظام اداري خاص ، وبرنامج تدريسي معين . كان اولها « بيت الحكمة » الذي انشأه الخليفة المأمون في بغداد في العقد الثالث من القرن التاسع . فقلقد كانت فيه معهد لترجمة العلوم الدخيلة ، ومكتبة كبيرة للمطالعة ومرصد مجهز بخيرة ما عُرف الى ذلك الحين من آلات الرصد . وكان الطلاب يقصدونه من كل صوب للتعرف بتلك العلوم الطارئة على الحياة الفكرية الفتيّة . واستمر « بيت الحكمة » في ازدهاره ونشر رسالته حتى اوائل القرن العاشر ، اذ قويت في ذلك الحين ردة « الكلام » ، واتجهت سياسة التعليم بتأثيرها اتجاهاً دينياً محافظاً .

وفي مطلع القرن الحادي عشر انشأ الحاكم بامرہ ، في القاهرة ، معهداً للعلم عرف بـ « دار الحكمة » او « دار العلم » نظمه على غرار « بيت الحكمة » ، وانفق بسخاء على انشاء مكتبته ، وتجهيزه بوسائل الاختيار العلمي . وكان الى جانب مجهوده العلمي يعمل ، مع حلقات العلم في « الازهر » ، على تعزيز التعليم الشيعي . وقد بقي « دار العلم » في ازدهار ونشاط حتى آخر الخلافة الفاطمية . ففي هذا العهد قوي مذهب اهل السنة على يد السلاجقة ، وامتد تأثيره الى مصر عن طريق صلاح الدين ، الذي اطاق به ليقم مكانه مدرسته « الصلاحية » . على ان « المدرسة النظامية » كانت اشهر المؤسسات العلمية في الاسلام . اسسها نظام الملك وزير الب ارسلاں السلجوقي في بغداد ، في اواسط القرن الحادي عشر ، وجعل لها فروعاً في نيسابور وبلخ وهرات واصفهان ومرو والبصرة والموصل ، عرفت جميعها بهذا الاسم . وضع لها نظاماً جامعياً محكماً غدا من بعد نظاماً قياسيماً لمؤسسات العلم الكبرى ، ووجه برامجها لمقاومة التعليم الشيعي ، ونشر مذهب اهل السنة ، ومناصرة المنهج الاشعري . وفي مطلع الثلث الثاني من القرن الثالث عشر اسس الخليفة العباسي المستنصر ، في بغداد ، المدرسة « المستنصرية » التي عملت على تركيز التعليم الديني على اساس المذاهب الفقهية الاربعة الكبرى . وقد نظمها على غرار المدرسة النظامية ،

وجيها بالمطابخ والحمامات ، وانشأ فيها داراً للكتب ،
ومركزاً للعناية الصحية . واستمرت ، في هذه الاثناء ،
معاهد العلم القديمة عاملة في حقل الرياضيات والفلك والطب
والكيمياء والفلسفة ، نستقبل الطلاب ، وتخرج العلماء ،
وتنتج المؤلفات القيمة ، وتجري الابحاث والتجارب .
وغير خاف ما كان لهذه المعاهد من تأثير في نشر العلم ،
ورفع مستوى الثقافة ، لاسيما وجل موظفي الدولة
الاداريين كانوا من طلابها وخريجياتها .

ولم تكن المكتبات وحواريث الوراقين اقل شأناً في
نعميم المعارف من معاهد العلم ، اذ كانت مبنوثة في المدن
الكبرى بين عامة مفتوحة للجمهور ، وخاصة متاحة لفئات
معينة . فكانت بذلك تنج للعصامين المجال للحصول
الشخصي . من اشهرها مكتبة « بيت الحكمة » في بغداد
ومكتبة الحكم الثاني في قرطبة ، ومكتبة « دار العلم » في
القاهرة . وكان في الموصل مكتبة عامة لجميع العلوم
وكذلك في شيراز والبصرة . وكان لدور الكتب العامة
اموال تأتيها من اوقاف معينة . وكانت المكتبات الكبرى
على جانب من التنظيم ، بحيث وضعت لمحتوياتها الفهارس
والبيانات . وهذه الفهارس - بالنسبة الى اليوم - ذات
اهمية قصوى ، لانها بمثابة سجل ناطق لانتاج العرب الفكري
في مختلف حقول العلم . وهي معتمدنا في معرفة ما الف
علماء العرب بما عفى عليه الزمان ، وطمس ذكر مؤلفي

الدهر . أشهرها كتاب الفهرست لابن النديم (٩٩٥) ،
وكتاب كشف الظنون للحاجي خليفة (١٦٥٨)

تحصيل العلم

كان الأقبال على العلم من جميع طبقات الشعب ، لم
يلهمهم عن طلبه غنى ، ولا أقعدهم عن السعي إليه فقر .
وقد كان الطلاب ينتقلون من حلقة الى اخرى ، يستوفون
في كل منها فرعاً من فروع العلم . وربما ألحت بهم الرغبة
في الاستزادة من علم ما ، او شاققتهم شهرة احد مشاهير
المعلمين ، فرحلوا اليه من مدينة الى مدينة ، بل ومن بلد
الى آخر . وقد كانت الرحلة في طلب العلم اشبه شيء
بإسفار الطلاب الجامعيين اليوم الى أشهر مواطن العلم
للتخصص . من ذلك ان الطلاب من اقاصي فارس شرقاً ،
ومن المغرب والاندلس غرباً ، كانوا يفتدون الى العراق
والشام ومصر والحجاز ، لالتخذ عن فحول العلماء . وربما
استكملوا هذه المغامرة بزيارة المواطن المقدسة في الحجاز ،
وإداء فريضة الحج .

وكان كثيرون من فقراء الطلاب يستعينون على تغطية
نفقاتهم ببعض الاموال الموقفة لمثل هذه الغاية . وكانت
بعض المدارس تخص الفقراء من طلابها بنج هي من قبيل
الماوى او الرزق اليومي ، وربما امدتهم بشيء من الملابس ،
او هيات لهم مقداراً من الاسعاف الصحي . هذا فضلاً عن

اعظائهم من رسوم التعليم . ويظهر من بعض السجلات ان الطلاب في كبريات المدارس كانوا يعدون بالمئات في الدورة الواحدة .

اما التعليم فلم يكن في اول امره مهنة ، فقد كانت النبي وصحبه وتابعوه يعلمون لوجه الله . ولما كثر الاقبال على العلم وتنوعت مواضيعه في الصدر الثاني ، نشأت طبقة من المعلمين المحترفين كان جلها من الموالى واهل الذمة ، اذ كان هؤلاء من اهل العلم ، وكانوا متفرغين للاشتغال به ، فاحترفوه لما وجدوا فيه من سعة المكسب . وكثر احتراف التعليم بتقدم العلوم واتساع المعارف ، وازدياد الرغبة في التحصيل ، وتوفير الارباح بممارسته ، فحفلت بالمعلمين المدارس والمساجد ، حتى كانوا يعدون في كل منها بالعشرات ، كل يعنى بموضوع اختصاصه . وكان المعلمون درجات ومراتب : « فالمعلم » يعنى بالتعليم الابتدائي المشتمل على حفظ القرآن واوليات القراءة والكتابة والرواية والحساب ؛ و « المؤدب » يتعاطى تعليم اولاد الوجهاء في دورهم الخاصة ؛ و « المدرس » يحاضر في بعض العلوم العالية في قاعات المدرسة او حلقات المسجد ؛ و « المعيد » يساعد المدرس ، فيجتمع بقية من الطلاب ، ويشرح لهم ما استغلق من المحاضرة ، ويناقشهم في مادتها ، و « الشيخ » هو المرجع في موضوعه ، ويغلب ان يكون اختصاصه بالعلوم الدينية ؛ و « الاستاذ » وهو كذلك المرجع في موضوعه ، اما الغالب عليه الاختصاص

بالعلوم المدنية . وجدير بالذكر ان هذه الرتب لم تكن
تخلع من قبل هيئات خاصة ، بل كان مردها تقدير المثقفين .
وكانت المراتب الشهرية تتفاوت جداً بحسب مكانة المعهد
ودرجة الاستاذ ، ونسبتها لا تبعد كثيراً عن نسبة مراتب
الاساتذة اليوم في المعاهد الكبرى .

وكان المعلم ، بوجه الاحمال ، يتمتع بمكانة اجتماعية
محترمة . اما ما يرد لماماً في كتب الادب من تندر على
المعلمين فوجهه الى معلمي الكتاتيب لا غير . فقد كانت
الامراء والوجهاء يجلون كبار المعلمين ، وربما قصدوهم الى
بيوتهم او اركان تدريسهم للاخذ عنهم والاستعانة بعلومهم .
ولم يكن نحصيل العلم وفقاً على الجنس النشط ، بل
قد ساهم به الجنس اللطيف الى حد بعيد . فمن الخطأ
ان نظن ان المرأة في الاسلام كانت دوماً حبيسة دار
الحريم . ولم يكن دائماً للطالبات حلقات خاصة يطلبن فيها
العلم على انفراد ، انما كثيراً ما كنّ يجلسن مع الطلاب في
حلقة واحدة ، لاسيما في الكوفة . فالتعليم المشترك - والحالة
هذه - ليس بدعة حديثة . وكان لذلك بين النساء ادبيات
وشاعرات وعالمات . وقد نبغ عدد منهن برواية الحديث ،
ومارسن تلقينه .

ولما كان الحافظ الرئيسي لتعلم القراءة والكتابة انما هو
قراءة القرآن ، كانت المادة الرئيسية في البرنامج التعليمي
الديني . وعليه فقد كان القرآن الكتاب المدرسي الاول

في الاسلام ، اذ هو اساس الايمان ودستور الحياة ، وهو
 الى ذلك غاية البيان ومنتهى البلاغة . ولا بد لدى الكلام
 عن برنامج التدريس من التمييز بين مرحلتين من التعليم : مرحلة
 التعليم الابتدائي ومرحلة التعليم العالي . فشماتت البرنامج
 الابتدائي كانت ، بعد حفظ القرآن ، واجادة الكتابة والقراءة ،
 درس قواعد اللغة ، ورواية لطائف الشعر ، وممارسة
 اوليات الحساب ، ومعرفة شيء من الحديث والاخبار
 وسير الاعلام . كان الناشئ يبدأ بطلب العلم في السابعة
 من عمره ، وينتهي من هذه المرحلة الاولى في نحو الثالثة
 عشرة . وقد جرت بعض كتابتـب بغداد على تقليد ، نقلته
 عنها كتابتـب اخرى ، هو ان يحمل الطالب المنتهي على ذابة
 تقاده في شوارع المدينة تكريماً له واسارة بفضل معلمه .
 اما التعليم العالي فقد كان نظامه نظام محاضرات . كان
 المدرس - الشيخ او الاستاذ - يجلس الى ركنه ، ويلتف
 حوله الطلاب في شبه حلقة فيحدثهم في موضوع اليوم ،
 ويسجلون ما يتلى عليهم . وقد يتيح لهم بعد الانتهاء من
 المحاضرة ان يطرحوا الاسئلة ، وربما اخرجوه فاستدرك
 على نفسه ، واقر باخطأ او التقصير ، ثم يتوزع الطلاب في
 حلقات اصغر يجتمعون فيها باحد المعيدين ، فيعيد هذا
 استعراض المحاضرة ، ويشرح غامضها ، ويناقش الطلاب في
 مادتها . ولم تكن المعاهد العليا تتبع برنامجاً موحداً ، بل
 كان لكل منها وجهة معينة فيما يعالجه من العلوم . كان

منها المدارس التي عُنيت بالعلوم الشرعية مردفة باللغة
والادب والتاريخ مع توجيه مذهبي خاص ، نظير الازهر
في عهد الفاطميين والنظامية في عهد السلاجقة . ومنها المعاهد
التي انتطعت الى العلوم المدنية ، فامتاز بعضها بالطب
والطبيعة ، وتفوق البعض الاخر بالرياضيات والفلك وبعض
المذاهب الفلسفية . وكان تعلم الطبيعيات والفلك يتناول
الوجهتين النظرية والعملية ، فتحقق مادة المحاضرة في المختبرات
والمراسد . فاذا انهى الطالب دراسة موضوع من المواضيع ،
منحه استاذة اجازة تشهد بانه قد اتقن ذلك العلم ، فاذا كان
من الممتازين فيه ، نصت الشهادة على انه قد اجيز له
تدريسه . فحق منح الشهادة كان - والحالة هذه - للاستاذ
لا للمعهد .

واذ استوفينا اجمال الوسائل التي تم بها انتشار العلم ،
وعرض العوامل التي مهدت لقيام النهضة العلمية ، فلنتحول
الى العلوم على اختلافها لنتبين الاطوار التي مرت فيها ؛
ونتعرف الى الاعلام الذين حملوا لواءها ، ومشلوا - بذلك -
الجهد الانساني في عالم الفكر عدة قرون .

مراجع حديثة للتوسع

●
أحمد أمين — ضحى الإسلام (٢)

الباب الثالث — الفصل الثاني : معاهد العلم .

الباب الثالث — الفصل الثالث : مراكز الحياة العقلية .

فيليب حتي — تاريخ العرب (٢)

الفصل الثامن والعشرون : التربية والتعليم .

أحمد شلبي — تاريخ التربية الإسلامية

الفصل الأول : امكانة التعليم .

الفصل الثالث : المدرسون .

الفصل الرابع : التلاميذ .

الفصل السادس : موضوعات الدراسة .

الفصل السادس

مجهود العرب العلمي



نشأة العلوم الاهلية

عني العرب في ابان نهضتهم ، بالعلوم على اختلافها .
فنشأت على يدهم علوم ذات صبغة محلية بلغت من
التنظيم والازدهار شأواً مرموقاً . واقبلوا ، مع ذلك على
علوم الاعاجم فترجموها واشتغلوا بها وزادوا فيها ، وطبعوها
بطابعهم الخاص . وكان شأنهم في الفنون مثله في سائر العلوم
كما سيجيء . على ان المجال الحالي لا يتسع للتحدث مفصلاً عن
جميع ما خلفه العرب من قيم في ميدان العلم والذن . والكلام
في هذا الموضوع لا يستقيم باغفالها جملة ، لان التوسع العلمي
والنقد الفني ، من اهم معالم الرقي الفكري . لذلك سنلم
بهذه الظاهرة من التراث الفكري الماماً عاماً ينسجم مع ما
نحن بصدد من نظرة اجمالية في الفكر العربي .

(١) اللغة والأدب

ففي الحقل المحلي استكمل علماء اللغة تدوين القواعد ،

واستخرجوا اوزان العروض ، واستنبطوا قواعد النقد ،
ووضعوا اصول البيان . ثم بحثوا مفردات اللغة ففسروا
غريبها ، وميزوا بين اصيْلِها ودخيلها ، ووضهوا الكتب
المعجِية على اساس الموضوع . ثم بحثوا في صورها واصول
اشتقاقها واسرار صيغها . وانتهوا بوضع المعاجم العامة ،
مرتبة اولاً حسب مخارج الحروف ، ثم بحسب الحرف
الاخير من الصفة المجردة . ومن خير ما خلفوه في اللغة
وبيانها وفقها ومعاجمها :

المثل السائر لابن الاثير خياء الدين (١٢٤٠) في
البيان والنقد . مغني اللبيب لابن هشام (١٣٦٠) في
قواعد اللغة . فقه اللغة للثعالبي (١٠٣٨) في فقه اللغة .
الخصائص لابن جني (١٠٠٢) في فلسفة الاشتقاق .
لسان العرب لابن منظور (١٣١١) في معاجم اللغة .
وعنوا بادبهم ، فحرروا الشعر من السياق التقليدي ،
واستلهموا مواضعه من الحياة الواقعية ، وخرجوا به
— في الاندلس — من وحدة الوتيرة في الايقاع والروي
في ما عرف بالموشحات . ثم انهم عنوا بآثاره فجميعوا الدواوين
والقوا المختارات ، ووضعوا الموسوعات الأدبية في اخبار الشعراء
وماثور اقوالهم ، وشرحوا ما استغصى من الفاظها واستغلق
من معانيها . وفعلوا مثل ذلك في النثر الفني ، فرفقوا
عباراته ، ونوعوا اساليبه ، وفرعوا موضوعاته ، ووازنوا
بين مقاطعته ، وخالسوا بين الفاظه ، وحاتبوا بين معانيه ،

ونقنوا ما شاء لهم الفن في ابواب المجاز وضروب البيان .
إلا ان بعضهم غالى في تلك الفنون حتى خرج بها من السليقة
السليمة الى الصنعة النابية . وتجلى ذلك ، بالاكثـر ، في فن
من فنون توسلهم منقطع النظير في الآداب الأخرى هو
فن المقامات . والذي نخصه بالذكر من المجاميع الشعرية :

جمهرة اشعار العرب لأبي زيد القرشي (القرن التاسع) .

المفضليات للمفضل الضبي (٧٨٩) . ديوان الحماسة لأبي

تمام (٨٤٥) . كتاب الحماسة للبحراني (٨٩٧) .

واما الموسوعات الادبية فاشهرها على الاطلاق :

كتاب الاغانى لأبي الفرج الاصفهاني (٩٦٧) . العقد الفريد

لابن عبد ربه (٩٤٠) . الذخيرة لابن يسام (١١٤٧) .

وهناك ، غير هذه ، موسوعات جمعت من كل فن

خبراً من لغة وادب وتقد ودارة تاريخية نذكر منها :

الكامل للبهر (٨٩٨) . الامالي للقالي (٩٦٧) .

تهذيب الارب للتوحي (١٣٣٢) . صبح الاعشى

للقلشندي (١٤١٨) .

واما الانشاء الفني ففي مقدمة اعلامه ابن المقفع (٧٦٠)

صاحب كلية ودمنة ، والجاحظ (٨٦٩) مؤلف البيان والتبيين .

(٢) التاريخ والجغرافية

واذ دونوا التاريخ العام ، جعلوه اولاً على اساس

السنين ، واثبتوا الاخبار باسانيدها . ثم عدلوا عن هذا

السياق فلسفوا الاخبار بحسب الموضوع آنأ ، وبحسب العصر

انا ، والدولة آناً اخر . ووضعوا التراجم العامة التي
استمر بها الحلف من حيث وقف بها السلف . فجماعت
حلقات آخذاً بعضها ببعض . وقد وضعها بعضهم على
اساس موضوع الاختصاص - في الاطباء ، والنسابة ، وعلماء
الدين ، واعلام الادب . فاجمع كتب التاريخ العام واثقها :

كتاب الرسل والملوك للطبري (٩٢٣) . الكامل في

التاريخ لابن الاثير - عز الدين (١٢٣٤) . مروج الذهب

للمسعودي (٩٥٦) . كتاب العبر لابن خلدون (١٤٠٦) .

واشهر كتب التراجم العامة على الاطلاق :

وفيات الاعيان لابن خلكان (١٢٨٢) . فوات

الوفيات لابن شاكر الكنتي (١٣٦٣) . بغية المتتبعين

لاحمد ابن يحيى الضبي (١٠٢٣) .

واما ما وضع منها في ارباب الاختصاص فاشهره :

الاصابة في تمييز الصحابة للعسقلاني (٨٥٢) . معجم الادباء

لياقوت الحموي (٦٢٦) . طبقات الاطباء لابن ابي

اصيبعة (٦٦٨) . اخبار الحكماء للقفطي (٦٤٦) .

تاريخ علماء الاندلس للفرضي (١٠١٣) . (مع

الصلة وتكملة الصلة)

ثم ان الكثيرين منهم قاموا برحلات واسعة في الاقطار
الاسلامية ، اما بحكم مهمة اسندت اليهم ، او بدافع
الاطلاع والاستزادة من العلم . ووضعوا على اثر
مؤلفات قيمة وصفوا فيها البلدان التي زاروها من حيث

مناخها ، وطبيعة ارضها ، وانواع نباتها ، واصناف حيوانها ،
ودرجات صحرانها . وتحدثوا عن مدنها وقراها ، وعادات سكانها ،
وطرق المواصلات بينها . ووضعوا في ذلك كتب الرحلات .
والمسالك والممالك ، والمعاجم الجغرافية . فمن ذلك :

كتاب المسالك والممالك لأبن خرداداذبه (٩١٢) .

المسالك والممالك لأبن حوقل (اواسط القرن العاشر) .

احسن التقاسيم للقدسي (٩٨٥) . نزهة المشتاق للادريسي

(١١٥٨) . تحفة النظار لأبن بطوطة (١٣٧٧) .

ومن خيرة المعاجم الجغرافية :

كتاب البلدان لليعقوبي (٨٧٢) . معجم البلدان

لياقوت الحموي (١٢٢٨) . تقويم البلدان لأبن

الفداء (١٣٣٢) .

(٣) الفنون الإسلامية

اما في حقل الفنون ، فلئن كان الاسلام قد زجر عن
التصوير والنحت لداع ديني ، فقد تحوت مواهب العرب
الفنية الى فنون اخرى . فسادعوا في النقش والحفر
والزخرفة والرسوم الهندسية ، واستنبطوا في ذلك فنا لا
يزال يُعرف بهم هو الارابسك . وجعلوا من الخط فناً من
فنون الرسم نقشوا به الآيات ومأثور الاقوال في ثنايا
الاشكال الاخرى فبعامت رائعة الانسجام . وقد خلدوا هذا
الفن في زخرفة المباني ، والرسم على النسيج ، وتزيين
المصنوعات الجلدية ، لا سيما غلافات الكتب . واحدثوا

- الى ذلك - في العمارة فنوناً ، وفي تخطيط المباني اشكالا ، وفي الموسيقى الحاناً وانغاماً . ووضعوا في آلات العزف ، وفلسفة الموسيقى ، مصنفات ذات شأن .

وانما سقنا الكلام في تراث العرب في هذه العلوم والفنون ليقوم ذلك دليلاً على ان نهضة العرب الفكرية لم تكن حركة مجلوبة ؛ بل كانت نهضة اقتباس وتثقل وتنظيم ووضع . فالآثار التي استعرضناها في ما مر من هذا الفصل جميعها نشأت من اوليات بدائية ، وما زالت تنمو وتنظم حتى استوت ، بفضل الكثير من الجهد الفكري ، علوماً راقية . هذا في الحقل الفكري المحلي اما العلوم الدخيلة الاختبارية فحربة منا بنظرة اوسع .

تطور العلوم الدخيلة .

عني العرب بالعلوم الدخيلة جملة ، فترجموا خير ما عرفوا من آثارها . ثم درسوها وحققوا فيها ، واصلحوا ما سئع لهم ان يصلحوه ، وزادوا ما وفقوا الى زيادته ، ثم تركوا على ذلك كله طابعهم الخاص . وفي ما يلي كلمة موجزة في كل منها ، نجمل في ختامها مآثر العرب العلمية .

(١) الرياضيات والفلك

أخذ العرب بكل علومهم الرياضية عن اليونان والهنود وامتازوا منها بالجبر والمثلثات . وكان فيما اقتبسوه عن الهنود نظام الارقام المعروفة « بالهندية » واثبات « الصفر »

في المنازل العددية الحالية ، واستخدام الكسر العشري .
والى العرب يعود الفضل في انتقالها الى العالم اللاتيني .
وبفضل هذه الارقام تبسّر للعلوم الرياضية ان تقطع شوطاً
بعيداً في مضار التقدم ، وذلك نظراً لسهولة استخدامها ، وبعد
اثرها في تبسيط العمليات الحسابية . ولا كان علماء أوروبا قد
اخذوا هذه الارقام - بدورهم - عن العرب ، فقد
نسبوا اليهم ، فعرفت عندهم بالارقام العربية .

ومن اول من نبغ في الرياضيات من العرب محمد بن
يونس الخوارزمي (٨٥٠) ، فهو الذي رفع اسم العرب
عالياً في تاريخ هذا العلم ، وذلك بما ترك فيه من مؤلفات ،
وحقق من مبتكرات . فالخوارزمي ، بين العرب ، اول
من عدل عن الاليجدية الى الارقام الهندية في مؤلفاته ،
واسبق من جذعها ودعا الى استخدامها . وعنه اخذها
علماء اللاتين في القرن الثالث عشر ، وعمموا استخدامها
تباعاً مكان الارقام الرومانية ، التي طالما عانوا سوء طواعيتها .
ويعتبر الخوارزمي - الى ذلك - مؤسس علم الجبر الحديث ،
اذ كان كتابه « حساب الجبر والمقابلة » عمدة الرياضيين في
هذا العلم ، وظلت ترجمته مرجع الطلاب في العالم اللاتيني
حتى القرن السادس عشر . والخوارزمي ايضاً فضل كبير
في تقدم علم المثلثات ووضع جداوله . وليس ادل على
فضله في الجبر والمثلثات من تسمية علم الجبر بالاسم الذي
اختاره هو له ، ومن تسمية جداول المثلثات « اللوغارذمات »

يلفظ منحوت من اسمه « الخوارزمي » .

أما الفلك فقد اعتمد العرب - في عهدهم الأول - على كتابين هامين : أحدهما هندي وهو « السدهنتا » ، والثاني يوناني وهو « السيتاكسيس » . وقد عرف الأول في الترجمة العربية « بالسند هند » والثاني بالمجسطي . وكان أول من نبغ في الفلك من العرب محمد بن يونس الخوارزمي نابغة العرب في الرياضيات . فقد وعى ما انتهى إليه الهنود واليونان في هذا العلم ، ووضع زيجاً (تقويمياً) غدا من بعده معتمد الدارسين . وعكف الفلكيون من بعده على أعمال الرصد ، فبذلت الجهود الجبارة في إنشاء المراصد الجديدة . وتحسين آلات الرصد ، وإصلاح طرقه . وتمكنوا بذلك من تنقيح الأرصاد السابقة بحيث توصلوا إلى نتائج أدق وأضبط في قياس خطوط العرض ، وتعيين ميعاد الكسوف والخسوف ، وأوقات اعتدال الليل والنهار ، وطول السنة الشمسية . وكانت مراصدهم ، العامة منها والخاصة ، مجهزة بالمقاييس والاسطرلابات والمزاويل ونحوها . وكانوا . في الوقت نفسه ، يعملون بجاهدين على تحسين هذه الآلات ، فيوصلهم ذلك إلى نتائج أدق وأضبط .

ولقد نبغ في الفلك بعد الخوارزمي محمد بن جابر البتاني (٩١٨) ، وكان يجري أرصاده في الرقة وانطاكية . وقد امتازت أرصاده بالدقة ، وتوصل في حساب دوران الافلاك ، وانحراف دائرة البروج ، وتعيين نقطة الاعتدال ،

وطول السنة الشمسية ، الى نتائج فاقَتْ كل ما تقدمها دقة .
ولذلك غدا زيجته من خيرة الزيج . وتلاه ابو الريحان
البيروني (١٠٤٨) : ففاقه بدقة الأرصاد . وترك لنا في
الفلك كتابين هامين : أحدهما « الآثار الباقية » والآخر
« القانون المسعودي » . ولقد بلغ البيروني من استقلاله
في التفكير ان شك في صحة النظام الفلكي الذي قرره
بطليموس في المجسطي وكان عليه العلم ، واعتبر البيانات
الواردة على صحته غير مقنعة ، وأشار الى احتمال اعتبار
دورة الفلك اليومية نتيجة لدوران الأرض على محورها ،
وهو ما أثبتته كوبرنيكوس في مطلع العصر الحديث .
ولقد انجبت الأندلس في هذا العلم البطروجي (١٢٠٤)
صاحب « كتاب الهيئة » ، وأخرجت صقلية الأدرسي
(١١٦٦) واضع أول خريطة لصورة الفلك وشكل
الأرض . فقد نقش صورة الفلك على كرة من فضة ،
ورسم شكل الأرض على قرص من فضة أيضاً . وقدمها
تحفة علمية هنية لمولاه فردريك الثاني .

(٣) الطب والجراحة

كان التطبيب في الجاهلية يعتمد ، في الدرجة الأولى ،
على الحجاماة والقصص والسكي ، والمعالجة ببعض العقاقير
والخشائش . وكان يشوبه الكثير من أساليب السموذة
والتدجيل . حتى كان الحارث بن كلدة في أواخر الجاهلية
وأوائل الإسلام ، فتصد الى العراق وغربي فارس ،

ووعى الكثير من العلاجات الصحيحة والوصفات الطبية
المفيدة . وفي العهد الأموي ازدادت العناية بهذا العلم
بازدياد الشعور بالحاجة اليه ، فعني اولو الأمر بترجمة آثاره ،
وتنشيط معاهده ، وتكريم اعلامه . وجرى على مثل
ذلك العباسيون في اوائل نهضتهم العلمية .

تحدث هذا العلم الى العرب من مصدرين هامين : مصدر
يوناني وآخر هندي . وتعدته مدارس عديدة في
الأسكندرية وانطاكية وحران وجنديسابور ، وعني بعض
اطباء السريان والفرس بترجمة شيء من كتبه الى جماعته
من اعيان العرب . حتى اذا انتظمت حركة الترجمة في
مستهل العصر العباسي ، بفضل الرشيد والمأمون ، نقل
الى العربية عدد من المؤلفات ابقرائط وجالينوس ، وجم
من كتب الهنود في خواص الجشائش واستخراج العقاقير
وشفاء الأمراض . واخذ العرب من بعد ذلك يمارسون
التطبيب حتى نبغ منهم ابو بكر الرازي (٩٢٥) .
وانقاد هذا العلم اليهم . ومن اهم ما ترك لنا الرازي من
المؤلفات رسالة في « الجدري والحصبة » ، وكتاباً جامعاً
في الأمراض وعلاجاتها هو « الحاوي » . واشتهر في
الطب بعد الرازي الفيلسوف ابن سينا (١٠٣٧) . فله
حذاق علم الطب الى جانب شهرته في الفلسفة ، والف في
موسوعة طبية ضخمة هي كتاب « القانون » ، اشتملت
على اوصاف الأمراض المعروفة ، وذكر مئات من العقاقير

الطبية . وهو أشهر كتاب تركه العرب في الطب ، بل
أشهر كتاب أخرجته العصور الوسطى في هذا الموضوع .
وعلى هذا النحو جرى ابن رشد (١١٩٨) فوضع - مع
اشتغاله في الفلسفة - كتاب « الكليات » في الطب .
وذلك بمساعدة زميله ابن الطفيل (١١٣٨) . وهذه
الموسوعات الطبية الثلاث ، نقلت إلى اللاتينية فيما نقل من
آثار العرب ، وبقيت معتمدة معاهد الطب في جامعات
أوروبا عدة قرون .

وأشهر أطباء العرب بالجراحة أيضاً . وأماز منهم فيها
أطباء الأندلس على الأخص ، لا سيما أبو القاسم الزهراوي
(١٠١٣) . فقد بسط في الجزء الأخير من مؤلفه
الطبي « التصريف لمن عجز عن التأليف » كل ما عرف
عن الجراحة إلى عهده ، وضمته رسوماً لبعض الآلات
الجراحية ، ودعا فيه إلى أهمية التشريح ، وإبان منافعها
وضرورة الاستعانة به . وأشهر بجراحة العين ، في مصر ،
علاج الدين بن يوسف (أواخر القرن الثالث عشر) ، وما
يؤثر عنه أنه نجح في إخراج الماء الأزرق من العين بعملية
جراحية . وقد ترك لنا في طب العين كتاباً قيماً اسمه
« نور العيون » .

وأهم المسلمون كذلك بإنشاء المستشفيات ، فارتقى
عددها إلى بضعة وثلاثين في الحواضر الكبرى . وكان كل
منها مجهزاً بخزانة أدوية ، وبعضها ملحقاً بمعاهد لتدريس

الطب . ثم انهم انشأوا - عند الحاجة - المستوصفات
الثقالة ؛ ووجهوها الى السجون والمناطق الموبوءة ؛ فكانت
تنقل على الجمال بأجهزتها وخزائن ادويتها .

(٣) الصيدلة والكيمياء

كان مصدر العرب الرئيسي في العقاقير كتب الهند .
فقد امتاز الهنود قديماً بمعرفة الحشائش . وبرعوا في استخراج
خواصها . واشتهروا بمعرفة خصائصها وموثراتها . ومن
اسبق العرب الى التأليف فيها علي بن العباس (٩٩٤)
فقد بقي كتابه « المللكي » المرجع في هذا العلم حتى ظهر
قانون ابن سينا . على ان الذي انتهى اليه علم النبات
والعقاقير هو ابن البيطار الأندلسي (١٢٤٨) . فقد جال
في الأقطار الإسلامية . وعرف الكثير من انواع النبات
ودرس خصائصها ووقف على منافعها . ثم دون ذلك كله
في كتاب ضخم هو « الجامع في الأدوية » اشتمل على نحو
من ألف واربعمئة مادة .

اما الكيمياء فقد كان اول عهد العرب بها في العصر
الاموي ، اذ نقلت اليهم بعض مؤلفات اليونان فيها ،
وشغل بعضهم بالمحاولة التقليدية في تحويل المعادن الرخيصة
الى ذهب . وثمن كانت اتعابهم في هذه السبيل قد ذهبت
سدى ، الا انهم تمكنوا - فيما بعد - من ان يبلغوا
شأواً يذكر في الناحية التجريبية من هذا العلم . فقد
سجلوا تقدماً باهراً في اساليب التبخير والتقطير وصهر المعادن ،

واعتبروا بفضل ذلك اصحاب الخطوة الاولى في طريق تحويل الكيمياء الى علم منظم . واشهر اعلام العرب في الكيمياء جابر بن حيان (الربع الاخير من القرن الثامن) وهو الملقب بابي الكيمياء . وله فضل كبير في تحسين اسلوب تنقية المعادن ، واتقان صناعة الفولاذ ، والتفنن في تصبيغ النسيج والجلد .

واشتهر بالطبيعات ابن الهيثم (١٠٣٩) وله في هذا الموضوع كشوف هامة ومستنبطات ذات شأن ، وقد امتاز بصورة خاصة في علم البصريات .

مكانة العرب العلمية

اعتمد العرب في مستهل نهضتهم على علوم اليونان والهند وفارس . فنقلوها الى لغتهم . وغرفوا من فوائدها بنهم شديد . لكن جهودهم لم تقف عند الاقتباس . بل انهم بعد ان وعوها - اقبلوا على معالجتها بالشرح والتعليق آنأ ، والنقد والتصحيح آنأ آخر . ثم نهأ لهم ان يضعوا فيها المؤلفات القيمة الحافلة بالكشوف والمستنبطات .

ففي الرياضيات : عمموا الأرقام الهندية ، وانشأوا علم الجبر ، وساهموا في استكمال المثلثات ، واثام جداول اللوغارذمات . وفي الفلك : دققوا في قياسات خطوط العرض ، وتعيين نقطة الاعتدال في طول الليل والنهار ، وزمان الكسوف والخسوف ، وادخلوا تحسينات كثيرة

على آلات الرصد ، بحيث جاءت زيرج العرب اضبط بها
سبقتها . وفي الطب : آثروا معالجة الشلل والاسترخاء
بالادوية المبردة بدلاً من الحارة ، واستخدموا الماء البارد
لقطع النزيف ، وبرعوا في جراحة العين ، واكتشفوا
الدورة الدموية الصغرى ، واطفروا منافع التشريح . وقد
جروا في هذا العلم في اتجاه التخصص ، فكانت منهم الجراح ،
والاسنانى ، والمعنى بامراض النساء ، والمنقطع الى معالجة
الاختلال العقلى . ومن المشهور عنهم سبق الى وضع
الاقرباذين (كتب الادوية) ، وتنظيم حوانيت الادوية ،
وانشاء المستوصفات النقالة ، وتأسيس مدارس الصيدلة ،
واستخدام المرتقد (البنج) في العمليات الجراحية الكبرى .
اما في الكيمياء فقد كشفوا مركبات جديدة منها :
ماء الفضة (حامض النتريك) ، وزيت الزاج (حامض
الكبريتيك) ، والبوتاس ، وملح البارود ، وحجر جهنم
(نترات الفضة) ، وماء السليمانى (كلوريد الزئبق) ،
وركبوا سائلاً يمنع الحطب من الاحتراق ان هو طلي به .
وقد ابتدعوا - الى ذلك - طرقاً حسناً لاساليب
التقطير والصر والتبخير ، فاعتبروا بحق مؤسسي علم
الكيمياء الحديث .

ولئن كانت هذه العلوم قد تخطت المدى الذي اوصلها
اليه علماء العرب ، الا ان فضلهم فيها ادوه في سبيل تقدمها
ورقيها لم يطمسه التاريخ . ذلك ان فضل الامة في التقدم

- ايأ كان - ينبغي ان يقاس - كل اشار الاستاذ سارطن
بحق - بما اضافته الى ما سبق . فكل كشف في علم ،
او تحسين في اسلوب ، هو خطوة لا بد منها في سير
العلم الى ما هو اتم واكمل . فاذا نحن اخذنا مآثر العرب
بهذا الاعتبار ، تبين لنا ان العرب الذين حملوا لواء العلم ،
عدة قرون ، قد ساهموا في تقدمه مساهمة فعالة ، وشغلوا
- بالتالي - مكاناً مرموقاً في تاريخ الفكر الانساني .

مراجع حديثة للتوسع

- ضحى الإسلام (٢)

احمد امين

الباب الثالث - الفصل السادس : اللغة والادب .
- الفصل السابع : التاريخ والمؤرخون .

ظهر الإسلام (٢)

الباب الثالث - اللغة والادب .
الباب الرابع - النحو والصرف والبلاغة .
الباب السابع - العلوم .
الباب الثامن - التاريخ والجغرافيا .
الباب العاشر - الفن .

- تاريخ التمدن الاسلامي (٣)
العلوم السانبة -

جرحي زيدان

تأثير التمدن الاسلامي في العلوم الدخيلة .

- تاريخ العرب (٣ و ٢)

فيليب حتي

الفصل السابع والعشرون : التقدم العلمي والادبي .
الفصل الاربعون : المآثر الفكرية .

نواحي مجيدة من الثقافة الاسلامية
الاثر العلمي للحضارة الاسلامية .

قدري طوفان

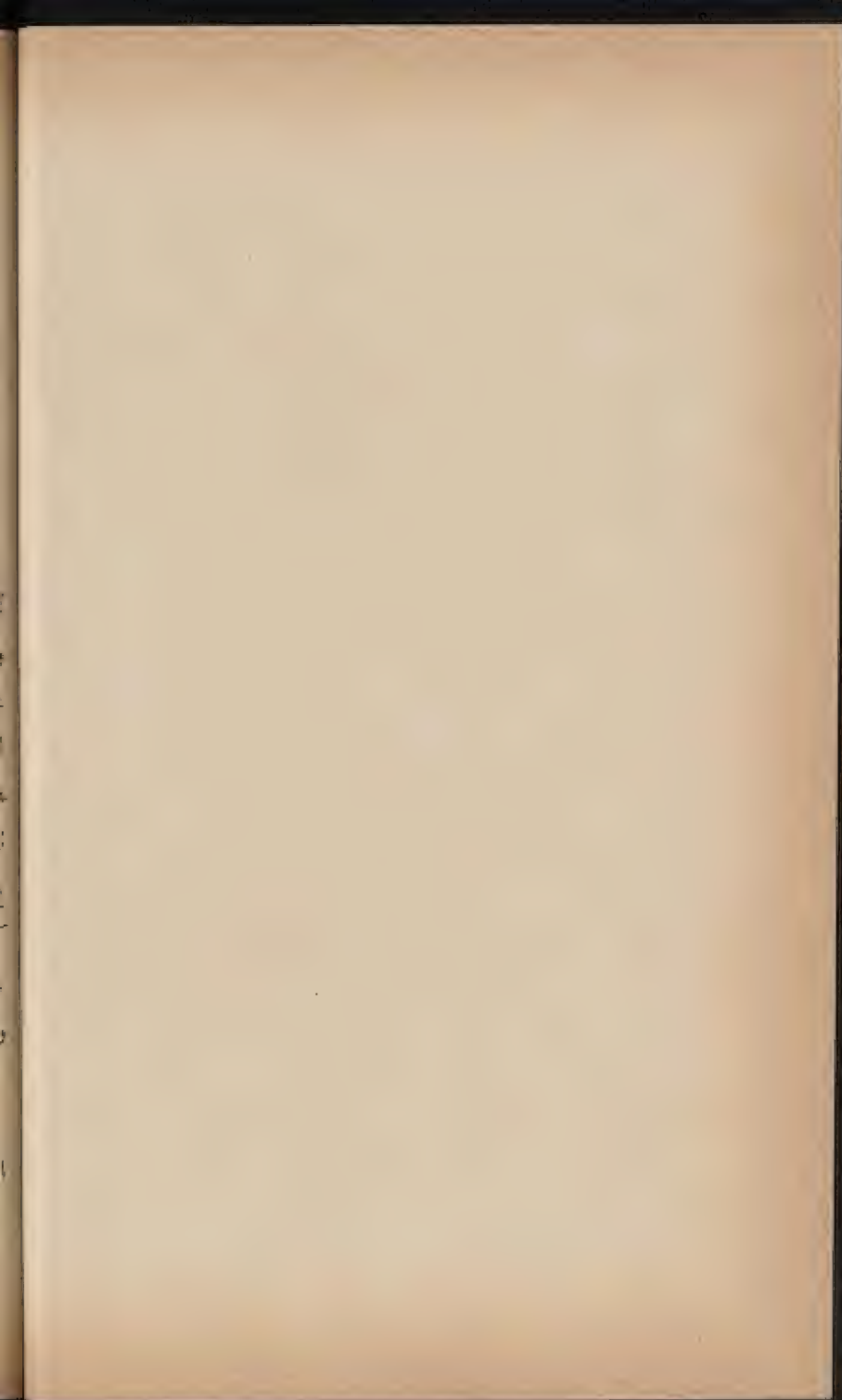
مآثر العرب في الرياضيات والفلك

منصور جرداق

الدكتور سامي حداد - مآثر العرب في العلوم الطبية

الدكتور امين خير الله - الطب العربي والعلوم المتصلة به

الْقِسْمُ الثَّانِي
فِي الْإِتِّجَاهِ الْفَلَسَفِيِّ



تمهيد في إيضاح ماهية الفلسفة

الفلسفة وملايساتها

ليس من السهل ان نعرف الفلسفة تعريفاً جامعاً مانعاً ، لانها - من جهة - علم نظري لا عملي ولا وضعي ، ولان اعلامها - من جهة اخرى - قد جروا في تركيزها على اصول شديدة الاختلاف ، فجاءت مذاهبها عظيمة المباشرة . وليس التعريف المنشود من الامور الواجبة في هذه المرحلة البدائية من البحث ، بل يكفي اننا ان نتعرف الى طبيعة موضوعها ، وان نحاول عزلها عما قد يلتبس بها - من وجوه - من مجاري الفكر الاخرى : كالكلام والعلم ، والشرعية . حتى اذا تم لنا عزلها عنهن - موضوعاً واسلوباً - غدت محاولة التعريف ايسر مسلكاً واقرب مثلاً .

(١) الفلسفة والكلام

بين الفلسفة والكلام مشاركة في امور ومفارقة في اخرى . هما - في الاصل - من نجر واحد ، اذ يرميان

الى غرض عام واحد هو تفحص الموضوع بالنفوذ الى
اعماقه ، واكتشاه بالتشوف الى مراميه وغاياته القصوى .
ويتفقان كذلك في انهما يتناولان الفكرة العارضة بنحو من
النظر المجرد ، ويعالجانها بالاجتهاد والقياس والاستنتاج ،
حتى ينتهي بهما الامر الى حكمة حرة بالتقدير ، او مبدأ
جدير بالاعتبار .

الا ان الكلام محدود في نطاقه ، محصور في قضايا ،
يعمل ضمن الشريعة ، وينشط في مدى تعليمها وتوجيهها ،
في حين تنطلق الفلسفة في الكون بأسره ، وتعرض لمشاكل
الفكر على اختلافها في ارحب الاجواء . فالكلام يقوم على
الوحي ، ويستمد مبادئه من الشرع ، ويعمل على تأييد
الايمان بشئ انواع الاستدلال . اما الفلسفة فتقوم على النظر
المجرد ، وتستوشد بالاستدلال البرهاني ، ولا تأخذ الا بما
ينتهي الدليل الى اثباته .

(٢) الفلسفة والعلم

والعلم - كالكلام - محدود في موضوعه . فهو يتناول
ناحية من الكون ، او ظاهرة من ظواهر المجتمع ، يركز
فيها عمله ويقصر عليها نشاطه ، يختبر ما فيها من مفردات
الحقائق ، ويستخرج ما يسقها من قوانين الطبيعة . ولئن
شاركت الفلسفة العلم في الاعتماد على العقل والاستناد الى
الدليل ، الا انها تتعدى نطاقه ، فتعالج الكون - بكل
ما فيه - في وحدة موضوعية ، فتنفذ من المحسوس الى

اللامحسوس ، وتحاول ان تعلق عالم الواقع بالاستدلال
النظري آنأ ، وبالتأمل الحدسي آنأ آخر . العلم يحقق
ظواهر الموجودات ويعيدها الى عللها الطبيعية المباشرة ،
والفلسفة تحاول ان تستشف ماهياتها المجردة ، بان تبحث
عن علة عللها ومبدأ مبادئها ، فتتخطى بذلك عالم الطبيعة
الى مبدأ « ميتافيزيائي » من شأنه ان يعلل هذه المبادئ
ويبسط اسرارها وطبائعها . لذلك قيل في ماهية الفلسفة
انها « علم المبادئ » ، و« جميل موضوعها » الموجود بما هو
موجود » ، وهو مفهوم الفلسفة العام في العصر الوسيط .
على ان بين العلم والفلسفة -- على تباين اغراضها ووسائلها --
صلة وثيقة ، هي ان العلم يغذي الفلسفة بنتائج اختباراته ،
والفلسفة قد العلم بما تنبئه له من وجود الامكان والاحتمال .
ولا شبهة في ان تساند العلم والفلسفة على هذا النحو قد
ادى الى تقدم العلم واتزان المذاهب الفلسفية .

(٣) الفلسفة والشرعية

الشرعية والفلسفة تتفقان في الدعوة الى الخير ، والحث على
الفضيلة ، والارشاد الى الصلاح . لكن الشرعية تعتمد في
مفهوم الخير والفضيلة والصلاح على نص مقدس ، وحكمة
علاوية ، والهيام السهي ، في حين تعتمد الفلسفة في ذلك على
النظر الاجتهادي ، والشعور الوجداني . فالشرعية تقر الخير
والشر ، والحلال والحرام والفضيلة والرذيلة نصاً ، والفلسفة
تنتهي الى ذلك بالاستدلال ، وتنساق اليه بالبرهان والصالح

العام . الشريعة قطب الحياة الروحي ، والفلسفة قطبها
الفكري ، وعلى هذين القطبين يدور محور الحياة . والكلام
منها نصير الشريعة ومفلسف مبادئها ، والعلم منها مغذي
الفلسفة ومرشد خطاها وموثق أركانها .

الفلسفة في مذاهبها البدائية

ليس من الممكن ان نعين - حتى ولا على وجه
التقريب - زمن نشأة النزعة الفلسفية في الفكر الانساني ،
لان كل محاولة تهدف الى تعليل ظاهرة من ظواهر الحياة
تعليلًا نظريًا مجردًا هي ضرب من التفكير الفلسفي .
ونظائر هذه المحاولات قد بدأت بالظهور - ولا بد - في
المراحل البدائية من المجتمع الانساني ، كما يتجلى بـ
التفلسف في طور الحداثة من حياة الفرد . لذلك قلنا
خلت آثار الامم - حتى العريق في القدم من ادبها - من
لون من ألوان التفكير الفلسفي . على ان التفكير الفلسفي
شيء ، والمذهب الفلسفي شيء آخر ، اذ يدخل في الاول
ما لا مكان له في الثاني ، وبشروط في هذا ما لا يفرض
في ذاك . فالحكمة - مثلاً - ظاهرة فكرية فلسفية ،
لكنها ليست مذهباً ، لانها محدودة مفككة ، وشروط
المذهب الشمول والانسجام .

ولئن تمذر تعيين الزمن الذي نشأت فيه الفكرة
الفلسفية ، الا ان هذا التعيين ممكن - ولو بالتقريب

بالقياس الى المذهب الفلسفي . لان المذهب . يختلف
الفكرة - يتناول الاوضاع جملة ، فلا يتخلو من اثر بعيد
يخترق الافاق فيتجاوب صداد في انحاء المجتمع . ومؤرخو
الفكر يجمعون على ان اليونان اسبق الاسم الى انتاج المذاهب
الفلسفية ، فاليهم يساق الفضل في نشأة الفلسفة بالمعنى
الصحيح ، فقد جعلوا من الكون وحده موضوعية ،
وتجردوا للبحث في منشئه ومآله ، وساولوا لتعليل احداثه
واطواره ، وقصدوا الى الربط بين ظواهره واجزائه ،
ببحث مجرد ، ونظام شامل منسق .

ولا يغرب عن البال ، ان الغاية من عرض المبادئ
الاساسية للمذاهب التالية انما هي التعرف الى طبيعة البحث
الفلسفي في ابسط ادواره . ونقطة الانطلاق فيه انما هي
رد العالم بما فيه من ظواهر متعددة مختلفة الى علة اصلية
يظن انما العامل في وجوده على ما هو عليه . ولعل الذي
ادى الى هذا النوع من النظر المجرد الشامل هو المحاولات
التي قام بها الفلاسفة لربط المعارف الفردية بظواهر الكون
العامة ، واستطلاع طبيعة التفاعل بينها . ولقد كانوا هم
ايضاً من علماء العصر ، فحاولوا - من ثم - ان ينفذوا
الى ناموس عام يضل بين نواميس الطبيعة ، ويجمع بين
مبادئ العلوم على اختلافها . فما هو هذا المبدأ الصكوني
الثابت الذي نشأت منه الكائنات المتغيرة ؟ هذا هو السؤال
الذي حاول الفلاسفة ، منذ القديم ، ان يحيبوا عنه .

فقرر البعض انه « الماء » ، ورأى سواهم انه « الذرة » ،
واكد غيرهم انه « العدد » ، في حين انكر جماعة منهم
وجود اي اعتبار ثابت ، وقطعوا بان طبيعة العالم التغير .
وسنقتصر ، للتشيل على ما نحن بصدده ، على عرض
موجز لهذه المحاولات الاولى .

(١) المذهب الطبيعي

كان اليونان اول من قام بمحاولة من هذا النوع وعلى
هذا النطاق . وكان ذلك في غضون القرن السادس قبل
الميلاد . ذلك ان علماء العصر كانوا قد اجمعوا على ان
الموجودات في الطبيعة مركبة من العناصر الاربعة : التراب
والماء والهواء والنار . فتشد فيلسوفهم طاليس (٥٤٦ ق.م)
مادة اصلية ، من بين هذه العناصر ، قرر انها الماء .
قالما - فيما ذهب اليه - هو الاصل للعناصر الثلاثة الباقية ،
لانه يحيط باليابسة ويغمر اطرافها . والتراب - على ما
بدا له - ماء متجمد ، والهواء ماء متبخر ، والنار بخار
حار . وعلى هذا الاساس علل وجود الاحياء ، فحسب
الماء جرثومة الحياة ، وثبت له ذلك من وجودها حيث
وجد الماء ، وانعدامها حيث انعدم . وجرى جماعة من اتباعه
على مثل مبدئه ، خالفوه في تعيين الاصل الذي تحدت
منه سائر العناصر . فجعله بعضهم التراب ، ورأى غيرهم
انه الهواء ، وجعله آخرون النار . وعاد به جماعة الى
ما وراء العناصر الاربعة فاعتبروه مادة اثيرة ، وقرروا ان

« العناصر الأربعة » مركبات ناشئة من تلك المادة . ومن هنا نشأ مذهب ديمقريط (٣٦١ ق . م) في الذرة . إذ اعتبر المادة الأصلية مكونة من ذرات هي أصغر ما يمكن أن تنجزاً اليه المادة . وقرر أن هذه الذرات جواهر منجاسة بطبيعتها ، إلا أنها متباينة بأشكالها وأحجامها وأوضاعها ، وجعل هذه المتباينة السر العامل في تنوع الموجودات . فالموجود الأصلي في رأي ديمقريط واتباعه هو الذرة ، وتعدد العناصر إنما هو ناشئ من اختلاف الذرات التي يتألف منها كل من هذه العناصر شكلاً وحجماً ووضعا . واختلاف الموجودات حاصل - بالتالي - من اختلاف العناصر التي تتكون منها نوعاً ومقداراً . أما تكون العناصر من الذرات ، ونشوء الموجودات من العناصر ، والتحلال كل منها إلى أجزائه ، فخاضع لسلسلة من النواميس ، تابعة بدورها لنظام طبيعي شامل .

(٢) المذهب العددي

نشأ فيثاغورس (٤٩٧ ق . م) حقيقة العالم المطلقة في الوجود المعنوي - في عالم الفكرة . فقد بان له أن الأشياء تعرف بأوصافها ، وهذه الأوصاف متفاوتة ومتباينة ، إلا وصفاً واحداً منها هو قابليتها العددية . ولما كانت هذه الصفة العددية واحدة في جميع الموصوفات ، كانت هي منها بمثابة الأساس والجوهر . ثم بدا له أن الكون يحمله خاضع لمبادئ الحساب والهندسة والموسيقى ، وأن هذه بدورها

تابعة لنظام العدد . فالعدد اذن هو المبدأ الثابت الجامع
للموجودات على اختلافها . والاعداد بدورها متحدرة من
الواحد بالغة ما بلغت ، واشرفها ما كان منها اقرب الى
الواحد . فالواحد اصل العدد ، وهو اذن جوهر الكون
وهو منه يتقام العلة الاولى من الكون . وسائر ما في
الكون متصف بمزايا الاعداد ، خاضع لاحكامها ، منسوخ
على منوالها . وفي نظام العدد ينشأ من الواحد الاثنان
ومنها الثلاثة ، ومنها ومن الواحد الاربعة وهي الاصل
ومجموع هذه عشرة وهي تمام العدد الاساسي . وعلى نظام
العدد نشأت الموجودات فجاءت واحداً واحداً : كالشمس
والقمر ، واثنين اثنين : كالخار والبارد ، والنور والظلمة
وثلاثة ثلاثة : كالابعاد الثلاثة - الطول والعرض والعمق
وقوى النفس الثلاث - العاقلة والغضبية والشهوية ، واربعة
اربعة : كالعناصر الاربعة والفصول الاربعة ، وخمسة خمسة
كالحواس الخمس والاطراف الخمسة ؟ وستة ستة ، كالجهات
الست ، وسبعة سبعة : كالكواكب السبعة ... وهكذا .
فحقيقة الكون ناشئة من نظام العدد وجوهره هو الواحد
واذ يتحولون الى الاعتبار الانسانية يقررون ان
نفس الانسان من جسده يتقام العدد من المعدود . فكما
يقدم العدد على المعدود ، كذلك ينبغي تقديم النفس
الجسد ، وكما تمثل المعدودات لنظام العدد ، كذلك ينبغي
ان يمثل جسد الانسان نفسه . من هنا نشأ المبدأ

الزهدي الذي قال به الفيثاغوريون ، والذي اوجبوا به
قهر الجسد واستقرار المادة ، على اعتبار انها مصدر الشر
في المجتمع ، وسبب التغير والنقص والفساد في العالم المادي .

(٣) المذهب الانكاري

هذا الاختلاف بين اشآت الفلاسفة في تقرير نظام
الكون عائد - من جهة - الى التغير المستمر في ظواهر
الموجودات ، والى اختلاف الوسائل التي اعتمدها في التماس
المعرفة - من جهة اخرى . فمن اختبار حسي ، الى نظر
عقلي ، فالى حدس باطني ؛ لذلك جاءت محاولاتهم مختلفة
في مقرراتها . ولعل هذه المباشرة هي التي دعت السوفسطائيين ،
وفي طليعتهم بروتاغوراس (٤١٠ ق . م) الى اطراح
الثقة بوسائل الادراك جملة ، والياس من بلوغ حقيقة
كونية ثابتة . فقد انتهوا الى ان الجواس - وهي سبيلنا
الى المعرفة - تخطئ في التقدير . وهي بعد تختلف
باختلاف الافراد ، وتتأثر بالاحوال الطارئة ، فتجني
احكامها على الشيء الواحد ، في ظرفين متباينين ، او من
قبل شخصين مختلفين ، متغايرة وربما تعارضت وتقابلت .
واذا تقرر عندنا هذا ، فعيناً نحاول الوصول الى حقيقة
ثابتة ، ولا يبقى امامنا الا ان نعتبر الانسان نفسه مقياساً
للأمور ، ونأخذ بها يقره اثباتاً او نفيّاً على انه حقيقة
بالنسبة اليه فتعدو الحقائق بذلك قياساً نسبية ليس الا .
واذا تقرر هذا استحال نقل المعرفة ، وغدا التعليم ضرباً

من الافناع . هكذا هدم السوفسطائيون صرح العلم ،
واطاحوا بالقيم الثابتة . حتى اذا جاء سقراط (٣٩٩ ق . م)
تصدى لهم بنقده الساخر اللاذع ، وابطل مزاعمهم بمحججه
الدامغة ، وزد الى النفوس الثقة التامة بالعقل واحكامه .

*

من هذا العرض السريع هذه المذاهب الفلسفية القديمة ،
وللمفارقات ما بين الفلسفة وملاساتها ، يتبين ان الفلسفة
.. في مفهومها القديم - بحث نظري ، فيها وراء الطبيعة ،
يهدف الى اكتشاف المبدأ الثابت الذي تخلف عنه هذا الوجود ،
ويحاول تقرير نظام الكون واستشفاف مصيره . وهو ما
اردنا ايضاحه قبل الشروع بدرس المذاهب الفلسفية اليونانية
التي عرفها مفكرو العرب ، وتأثر بها فلاسفتهم .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين - قصة الفلسفة اليونانية

المقدمة .

الفصل الأول : طاليس .

الفصل الثاني : الفيثاغوريون .

الفصل السادس : المذهب الذري .

الفصل الثامن : السوفسطائيون .

يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية

تصنيف .

الباب الأول : نشأة العلم والفلسفة - تمهيد .

الفصل الأول : الطبيعيون الاولون - طاليس .

الفصل الثاني : الفيثاغوريون .

الفصل الرابع : الطبيعيون المتأخرون - ديمقريطس .

الفصل الخامس : السوفسطائيون .

عمر فروخ - الفلسفة اليونانية في طريقها الى الغرب

الفصل الأول : الفلسفة .

الفصل الاول

المذاهب اليونانية الكبرى

تبيين لنا ، في حديثنا عن علم الكلام ، ان الفكر العربي سلك طريق التفلسف بالتطور الطبيعي اولاً ، ثم بالاقتراس مباشرة او مذاورة - عن الفكر اليوناني . وغني عن البيان ان الفكر العربي لم يتخذ موقفاً واحداً من الفلسفة اليونانية ، لان بعضها - ومنها تلك التي تقدم لنا عرضها - يعارض طبيعته ويخالف مبادئه . اما البعض الاخر مما كان ابعد غوراً وانقى تفكيراً واغنى روحاً وأشمل نظراً - فقد آثره بالعناية ، ولم يتخرج من الأخذ عنه ، والاستناد اليه . واذا توسع الفكر الفلسفي عند العرب باستبحار نهضتهم العلمية ، فانطلق نباعاً من مسائل الكلام المحدودة الى افق الفلسفة الرحيب ، وخرج من نطاق الشريعة المحكم الى جو المعرفة الطليق ، اقبل على فلسفة اليونان ، ووجه عنايته الى ما جانس منها طبيعته - ولو من وجوه - فاقترس وتمثل ، بتعديل وبغير تعديل ، و اضاف من عندياته ما صنع وتبصر ، وحاك من هذه

الحيوط جميعها نسيجاً حسن الحيك منسجم الألوان هو
الفلسفة الاسلامية . وقد رأينا ، قبل ان تعالج الفلسفة
الاسلامية في ادوار تقدمها وتشعب مجاريها ، ان نعرض
بإيجاز للمذاهب الفلسفية اليونانية التي اعتمدها فلسفة
الاسلام ، تمهيداً للموضوع وتسهيلاً على المطالع .

مذهب افلاطون المثالي

افلاطون سليل اسرة ، يونانية عريقة . ولد في اثينا ،
وطلب العلم على اعلامها ، وبلغ بالرياضيات واجاد نظم
الشعر ونزع الى الفلسفة . وقد لازم سقراط ثماني سنوات
يدرس عليه ويأخذ عنه . وبعد إعدام سقراط غادر اثينا
الى ميغاري ، واتصل باقليدس ورفاقه . ثم استأنف سفره
الى مصر ، ومكث فيها زمناً يشتغل بالرياضيات والفلسفة
في دور العلم المختلفة . وتوجه من ثم الى جنوبي ايطالية
حيث اتصل بالفيثاغوريين ووقف على مذهبهم . وانحدر
من هناك الى صقلية بدعوة من ملكها ، لما كان من
رغبته في العلم وحده على العلماء . الا ان افلاطون تعرض
لنظام الحكم ، وانتقده بشدة فاعتقل ، لكنه تمكن من
الفرار والرجوع الى اثينا . وفي ضاحية من المدينة انشأ
محلته لتعليم قرب بستان لرجل اسمه اكاديموس فعرفت
بالاكاديمية . وقضى في التدريس جل السنين الاربعين التي
بقيت من عمره .

وقد شهد افلاطون في شبابه الفوضى التي عشت حروب
اثينا واسبرطة ، فاثرت في نفسه ، ونزع في تفكيره نزعاً
مثالية فحزت آرائه في الكون والاخلاق والاجتماع ، كما
يشهد بذلك كتابه في الجمهورية المثلى . فعالم الفكر مدين
له بالتسامي الفكري والحلقي ، والدفاع المبرور عن القيم
المجردة .

(١) عناصر المثالية قبل افلاطون

بنى افلاطون مذهبه في المثل على اصول تسلم بعضها
من پارمنيدس (القرن الخامس ق. م) وسقراط .
فهو مدين للاول باعتبار الوجود المطلق جوهرًا للحقيقة ،
والثاني بحسبان العقل القوة المصححة للادراك الحسي ،
والوسيلة الموصلة الى كنه الحقيقة . فقد وافق پارمنيدس
من تقدمه في ان الموجودات - ذوماً - في تكوين
وانحلال ، وفي انتقال من حال الى حال ان كماً او كيفاً ،
انما بدا له - بعد طول التأمل - ان صفة واحدة من
صفات ثابتة ابدًا هي صفة الوجود او الكينونة . فالكينونة
هي العنصر الثابت في الموجودات كافة ، فهي اذن حقيقتها
وجوهرها ، وكل ما عداها من الاوصاف وهم باطل . وما
كانت المعرفة الحققة محصورة فيها هو ثابت ، وكان وجود
الشيء او كينونته اعتباره الوحيد الثابت ، كانت المعرفة
والكينونة واحداً في الجوهر .

ثم جاء سقراط في عصر طلعت فيه اراء السوفسطائيين في

انكار الحقيقة الوضعية ، واعتبار الانسان نفسه مقياساً نسبياً للحكم على الامور . فكشف عن اباطيلهم ، واثبان فساد مذهبهم ، واقام على انقاضه مذهباً مبنياً على الثقة بالعقل والايان بالحقيقة الوضعية الثابتة . فذهب الى أن العقل قادر على تصحيح ما تقع فيه الحواس من خطأ ، وبنا انه جوهر ثابت مشترك بين الناس ، فهو حري بان يوصلهم الى حقيقة ثابتة يجمعون عليها . ذلك ان العقل الانساني ينتزع من الاوصاف الجزئية ، بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة ، الاعتبار الكلية الثابتة فيها : كالمبادئ والنواميس وصور الانواع ، وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات صح ان يكون تعريفاً لها ، وغداً — بالتالي — مقياساً صحيحاً لحقيقتها .

(٢) مذهب افلاطون في المثل العقلية

من هنا بدأ افلاطون فاقام مذهبه في المثل على اساس الثقة بالعقل ، وعلى ان جوهر الحقيقة إنما هو الوجود . لكنه خطأ بعد ذلك خطوة خطيرة ، فاعتبر الحقيقة ذات وجود ذاتي في الخارج ، لا مجرد اعتبار ذهني ، كما قرر استاذ سقراط . وانتهى من ثم الى القول بوجود عالم من الحقائق الذاتية المجردة في مقابل الوجود المادي الحسي ، وإلى حسابان الوجود الحسي صورة زائفة عن ذلك الوجود الحقيقي . وتفضيل ذلك — على ما يسطه — ان لكل نوع

من الموجودات مثلاً يجمع الاعتبارات الثابتة التي تشترك فيها افراده . وهذا المثل النوعي - بخلاف الافراد - ثابت ابدآ لا يتغير كما تتغير ، ولا يحدث او يزول كما تحدث وتزول . فالوجود الحقيقي اذن له لا لها . وكما ان لكل نوع من الموجودات مثلاً ، كذلك لكل طائفة من الانواع مثال ، ولكل طائفة من المثل مثال ... وهكذا الى ان تنتهي هذه الشجرة الهرمية الى مثال اعلى هو حقيقة الحقائق وجوهر الوجود ..

ثم ان نظام المثل هذا يشمل المعنويات بالاضافة الى الموجودات الحسية ، لانها - كما في اعتقاده - ذات وجود ذاتي وضعي ، واذن فهي - مثل المحسوسات - مشتركة في هذا النوع من الوجود ، وينبغي لذلك ان يكون لها وجود ثابت في عالم المثل . فنظام العالم ، في رأي افلاطون ، متحدر من نظام المثل ، وطبائع الموجودات نابعة عن اوصاف مثلها ، فالمثال - والحالة هذه - هو العلة في وجود الشيء على ما هو عليه . الا ان الشيء ، بما انه في مادة ، لا يبلغ من الكمال درجة مثاله ، لان المادة في تغير دائم ، واذن فالحقيقة لا تتمثل فيها على اتمها . وبحكم هذه الصلة الوثيقة بين الشيء ومثاله ، فان الشيء دائم الحنين الى مثاله ، يحدوه اليه حب التكميل ، والرغبة الملحة في مشابهته . وعلى هذا النحو يحن كل مثال الى ما فوقه مباشرة من المثل ... حتى ينتهي الحنين الى

المثال الاعلى : مثال الجمال والخير الاسمى . ولذلك كان نصيب كل شيء من حقيقة الوجود على نسبة نصيبه من مزايا مثاله ، ونصيب كل مثال من تمام الوجود وتجلي الحق على نسبة قربيه من المثال الاعلى الذي هو الجمال الاسمى والحق المطلق والخير الاسمى .

وقد وصف افلاطون المثل باوصاف منها : انها ازلية ابدية ، لا تحدث ولا تزول ، وانها ثابتة لا تتغير ، ولا تبدل ، وانها جواهر كلية ، لا تشمل على الاعراض ، ولا تتصل بالجزئيات ؛ وانها عناصر اصلية ، لا تتوحد من شيء ، ولا تنحل الى شيء ؛ وانها مطلقة من حدود المادة ، لا يحددها زمان ، ولا يقيددها مكان ؛ وانها جواهر الشيء ، لا تتعدد للنوع الواحد ، ولا تتكيف بتكيف افراده . واخيراً ، انها مدركات معقولة ، موجودة في عالم العقل لا في عالم المادة . فعالم المثل هو عالم الحقائق ، وفيه يجب ان تلتبس حقائق الموجودات ، واليه ينبغي ان تنجم الأبحاث الفلسفية .

(٣) النفس الانسانية وعالم المثل

وعلى هذا النحو يجري افلاطون في تحليل الكائن الانساني ، فيعتبر النفس مثاله ، ويجعل مكانها الاصلى عالم المثل . اما هبوطها الى عالم الطبيعة فيعلمه بقوله انها ، اذ كانت سعيدة في عالم المثل ، اشتاقت الى معرفة ما في عالم الطبيعة - وهو عالم الحقائق المشوهة - فأثت وانحطت

- على الاثر - اليه ، واتصلت بالجسم ، ووقعت تحت تأثيره . والجسم الانساني ، نظير كل ما في عالم المادة ، ناقص وشريد . وهو يحاول ان يسيطر النفس حسب رغباته ، ويسخرها لاغراضه ومشتياته . فينبغي لها - والحالة هذه - ان تكبت نزواته ، وتتحرر من سلطانها ، وتسير بالتأمل الى عالمها الاصلي - عالم المثل . وهذا التأمل يساعدها على التخلص من سيطرة المادة ، ويسهل عليها التسامي الى عالم المثل ، وتذكر الحقائق الأزلية التي كانت تعرفها ، فيعمرها شعور متزايد بالسعادة . هذا النزوع الذي يتجلى في النفس الطيبة نحو المثل ، وهذا الحنين الى المثل الاعلى ، هو المعروف بالحُب الافلاطوني .

وبناء على ما تقدم يقرر افلاطون ان المعرفة ليست اقتباساً ولا استنتاجاً أو استنباطاً ، بل هي تذكر ؛ والتعليم ليس اداء لانواع المعارف ، بل هو تسهيل لسبيل التذكر . فالمحاضرة والبحث والكتاب والمختبر لا تعلم الانسان ، بل تهيب النفس تدريجياً لتذكر ما كانت تعرفه في عالم المثل ، بعد ان انساها اياه اتصالها بعالم الطبيعة واشغالها بامور الدنيا . وهنا يعود افلاطون الى الاجتماع بسقراط ، فيقرر ان المعرفة هي السعادة الحقيقية والفضيلة العظمى .

فاذا فارقت النفس الجسد ، وهي عالمة بالحق فاعلة للخير عادت الى عالم المثل ، وعاونها الاعتبار بالمعرفة

الكاملة والتمتع بالسعادة التامة دهرآ من الزمان اما اذا فارقت على جهل وانغماس في الشر ، فإنها تنقص جسداً آخر في هذا العالم ، تشقى فيه على نسبة جهلها وشرها . فإذا استوفت عقابها ، وغسلت به رجسها ، عادت إلى عالم المثل مغشورة بشعور سعيد . فنعادة النفس في نظام افلاطون إنما هي في معرفة الحق وفعل الخير ، وعالم السعادة الحقة هو عالم المثل . أما الشقاء ففي الجهل ومكانه في هذا العالم لاغير .

*

فمذهب افلاطون في المثل مذهب مقامك شامل ، علل به نشأة الكون . وعرف به جوهر الحقيقة ، وفسر به منشأ النفس ومآلها ، وسيل السعادة ومآليتها .

مذهب ارسطو العقلي

نشأ ارسطو (٣٢٢ ق . م) في البلاط المقدوني لان ابيه كان طبيب الملك الخاص . وطلب العلم فيه مع تربيته فيليبس ولي العهد . والتحق بعد وفاة والده بالأكاديمية ، ولازم افلاطون عشرين سنة ، يأخذ عنه ويناقشه بجرأة وصراحة . وعلى اثر وفاة افلاطون رحل إلى سواحل آسيا الصغرى ، واتصل بأشرافها وتزوج فيهم ، ومكث بينهم عدة سنوات . وكان رفيقه فيليبس في تلك الاثناء قد تقلد مهام الملك مكان ابيه ، فاستدعاه لتعليم ابنه

الاسكندر ، فعاد الى البلاط وانقطع الى التدريس خمس سنوات ، توفي فيليبس في نهايتها واضطر الاسكندر الى التوقف عن التحصيل للقيام باعباء الملك . على ان ارسطو بقي في البلاط زمناً يبحث ويؤلف . وقد وضعت في تصرفه امكانيات القصر من مال ورجال . فافاد افادة جمة من البعثات العلمية التي جهزها وارسلها بصحبة جيوش الاسكندر في فتوحه الاسيوية . ثم نزع الى التعليم ، وتفرغ لاستئناف التأليف ، فأنشأ مدرسة في اثينا خلقت اكاديمية افلاطون . وكان فيها يعلم متمشياً فعرفت فلسفته بالمشائية ، واشتهر اتباعه بالمشائين ، وهذا اللقب عرفهم العرب . على ان الحياة لم تطب له بعد مقتل الاسكندر اذ ناله من الانقلاب السياسي اذى بالغ ، ففر من اثينا الى خلسيس ، وهناك قضى نحبه . ولم يكن ارسطو من نوابغ عصره وامته فحسب ، بل هو من نوابغ الانسانية جملة . فقد وضع علم المنطق ، ونظم العلم الطبيعي ، وانشأ مذهباً فلسفياً ، واستنبط لقنون الادب الاسس والقواعد . ولا يزال الكثير مما خلفه في حقول الفلسفة والعلم والادب معتمد الفكر الانساني الى اليوم .

(١) نهجه الفلسفي

ولئن كان ارسطو قد تلمذ على افلاطون عقدين من الزمان ، الا انه لم يقتنع بصحة مذهبه ووجهة تفكيره ، بل فارقه في امور اساسية منها نقطة الانطلاق وسياق

المنهج . فقد بدأ افلاطون باثبات الحقيقة العقلية حدىساً ، ثم اتخذها مقياساً لسائر الموجودات . اما ارسطو ، فقد بدأ بدرس الموجودات على نحو ارتقائي ، حتى انتهى الى اثبات حقائقها . وخالفه كذلك في ماهية الحقيقة ، وانها ذات وجود ذاتي مستقل عن العقل الانساني ، واعتبرها موجودة في الشيء والذي في العقل صورة عنها . فأطاح — بذلك — بمثل افلاطون جملة وتفصيلاً . وبما اعترض به على مذهب افلاطون ، فضلاً عما تقدم ، ان المثال لا توضح نشأة الكائنات لانها لا تبين كيف نشأ الشيء من مثاله ، وهي — في رأي افلاطون — ماهيات الاشياء ، وماهيات الاشياء لا تكون منفصلة عنها مستقلة عن كيانها ، وهي — في حسبانها — ثابتة ، واشباهها متغيرة ، فكيف يكون الثابت مثلاً للمتغير ؟ وعليه فالوجود الحقيقي انما هو للشيء لا لمثاله ، لان مثاله انما هو صورة مختلفة عنه في ذهن الانسان . لذلك آثر ارسطو ان يبدأ درسه من عالم الطبيعة .

وارسطو في رجعته الى الطبيعة لبدء درسه يشبه ان يكون قد تأثر بانكساغوراس (٤٢٨ ق.م) . فقد تأمل هذا الموجودات ، ورآها في تكون وانحلال مستمر ، وبدأ له ان هذه الظاهرة هي السبب في تنوع الموجودات فتساءل عن سر هذه الحركة الدائمة . ثم لاحظ ان هذه الطبيعة في تكوينها وانحلالها ، وتغيرها وتحولها ، لا تسير

على نحو عشوائي ، بل تصرف تبعاً لنظام شامل محكم
فانتهى من ذلك كله الى ان هذه الحركة الدائمة إنما هي صادرة
عن قوة عاقلة حكيمية ، تحرك الموجودات في اتجاهات
معيّنة ، وتدفعها الى غايات حكيمية . فجاء الكون - من
ثم - على ما نراه من النظام وروعة الاتساق . على هذا
النور شرع ارسطو في درسه للطبيعة . وما زال يبحث
وينقب ، ويقارن ويقابل ، حتى خرج من درسه بنظام
فلسفي جديد ، بناه على مذهبه في الهيولى والصورة .

(٢) مبدأ العلة ونظام الهيولى والصورة

لما كان ارسطو قد نهج في بناء مذهبه نهجاً استقرائياً
فقد رأى من الواجب ان يبدأ بوضع علم آتى يؤمن به
من الخطأ في الاستنتاج ، فكان علم المنطق . ثم وضع
نظام العلة : وهو ان كل ما في الوجود الحسي معلول ،
ولكل معلول علة ، والعلل المادية لا تخلو من ان تكون
معلولة لعلل سابقة . الا ان سلسلة المعلولات والعلل لا
يمكن ان تكون بغير نهاية ، ويمتنع ان تكون آخر
العلل معلولة لاول المعلولات على سبيل الدور ، واذن
فهي تنتهي ، حكماً ، عند علة اولى لا علة لها . ولما
كان سبيله الى الحقيقة المجردة إنما هو البحث عن العلة
الاولى ، فقد ركّز عنايته في استكشاف ماهيتها ،
فانتهى الى انها تتجلى في الموجودات الطبيعية على
الربعة انماط :

- ١ . مادية : وهي ما يتكون منه الشيء .
 - ٢ . صورية : وهي الصفات التي يتقوم بها الشيء .
 - ٣ . بحركة : وهي التي تحول الشيء الى حالة مستلحقة .
 - ٤ . غائية : وهي ما تتجه الحركة الى تحقيقه .
- على ان ارسطو رد هذه العلل الاربع الى اثنتين ، فاعزى الحركة والغائية واحدة ، لان الحركة انما تتجه نحو الغاية ، وهي منها بمثابة الهدف والمرمى ، وكذلك الغائية والصورية ، لان الغاية التي تنشدها الحركة انما هي تحقيق الصورة . بذلك اختزل ارسطو العلل الاربع في اثنتين هما المادية والصورية ، او الفيزيائية والصورية . لكن الفيزيائية والصورية تتحدان اتحاداً جوهرياً في الشيء ، ولا يتقوم الشيء الا بهما معاً ، وما هو بواقع الامر الا مزيج منهما . فالفيزيائية تمثل مبدأها ، والصورية غايتها ومنتهاها . فالفيزيائية والصورية اذن هما طرفا الوجود : الاولى هي الامكان المطلق ، والثانية هي الوجود المجرد ، وكل ما في العالم المحسوس مؤلف منهما بنسب متفاوتة . وفوق عالم الحس نواميس الطبيعة ، ومرد هذه النواميس هي العلة الاولى ، والعلة الاولى هي الصورة المجردة التي تنتهي اليها العلل ، وتقف عندها الغايات . وهي التي تحاول الموجودات ان تحقق ذاتها بالانجذاب اليها .
- (٣) نشأة العالم ومبدأ القوة والفعل

كان من اهم ما اخذه ارسطو على افلاطون في مذهبه التل ، انه لا يغفل نشأة الكون ، ولا يبتن كيف ينحدر

الشيء من مثاله . لذلك عمد ارسطو الى معالجة هذه الناحية
بكثير من الدقة . قال : ان الهيولى تتجه في تحقيق ذاتها
نحو الصورة ، كما قال افلاطون ان الشيء يتجه في تحقيق
ذاته الى مثاله . لكن ارسطو جعل هذا الانجاذب مسوقاً
بعامل ذاتي مشترك هو جاذب الغاية ، لا بعامل خارجي
آلي كما اشار افلاطون . فكل من الهيولى والصورة
ينجذب الى الآخر ، لان الطبيعة ترمي الى تحقيق ذاتها
بهذا الاجتماع . ومرد ذلك الى ما بسطه ارسطو في حديثه
عن مبدأ القوة والفعل . فقد اوضح ان الهيولى وجوده
بالقوة ، وان الصورة وجوده بالفعل ، وان الحدوث الذي
هو اجتماع الهيولى والصورة انما هو تحول من القوة الى
الفعل . فالهيولى هي كل شيء بالقوة ، لانها صالحة لان
ينشأ منها كل شيء في عالم المادة ، لكنها متى قبلت صورة
ما ، غدت شيئاً معيناً بالفعل . فوجود الشيء اذن هو
انتقاله من حالة هو فيها بالقوة ، الى اخرى هو فيها بالفعل .
وهذا الانتقال او التحول حادث بجاذب الغاية . فمع
الوجود ، والحالة هذه ، تحول هيولى (وجوده بالقوة
الى صورة (وجوده بالفعل) وذلك بحكم جاذب الغاية .

(٤) تنوع الموجودات ووحدة الوجود المطلق

اما تنوع الموجودات اجناساً وافراداً ، فسيبه = حسب
تعليل ارسطو - النسبة القائمة في الموجود بين هيولاه
وصورته . فالتجاذب بين الهيولى والصورة يرافقه ابد

نضال عدائي ، تحاول كل منهما فيه ان تغلب على الاخرى
وتقطع عليها . وحيث تستقر نتيجة هذا النضال يتعين نوع
الموجود ومكانة الفرد منه . وتبعاً لهذا المبدأ جعل ارسطو
الكائنات في أربع مراتب رئيسية ، تغلب الهوى على
الصورة في ادناها ، والصورة على الهوى في اعلاها ، على
نحو تصاعدي ، وهي :

- ١ . اللاعضويات : السوائل ، الاتربة ، المعادن ...
 - ٢ . العضويات : النبات ، الحيوان ، الانسان ...
 - ٣ . الافلاك : السيارات ، الثوابت ...
 - ٤ . الصورة المجردة : العلة الاولى - العقل الفاعل - الله .
- ثم ان نظام ارسطو الفلسفي ينتهي الى وحدة الوجود .
لان الوجود الحقيقي في رأيه انما هو للصورة المجردة ، والصورة
قائمة - على اختلاف في النسبة - في كل موجود طبيعي .
فالكون اذن وحدة قد تنوعت اجزاؤها باختلاف ما لتلك
الاجزاء من خواص الصور . وليست النفس الانسانية
شيئاً معدوداً في عالم الازل ، اذ لم يقم لها ارسطو وزناً
ولا اعتبرها جوهرأ ، كما اعتبرها افلاطون ، بل حسب
انها آلة الجسم ، وصورته ، ومبدأ الحياة والحركة فيه ،
تنشأ منه متى استكمل تركيبه ، كما تنشأ القوة في كل
حي آخر ، وتنفى وتعدم متى فسد تركيبه وانحل كيانه .
والغالب عند شراح ارسطو ان ليس ثمة بقاء الا للعقل الفاعل
الذي هو الحقيقة المطلقة .

فمذهب ارسطو - كما يتضح - عقلي استقرائي ، وهو
حكم البناء ، مترابط الاجزاء ، منسق الاقسام ، شامل
النطاق . واذلك كان إحدى المذاهب القديمة في تغذية
العلم ، وتسديد الفكر ، وتهذيب الذوق الفني .

مذهب افلوطين الاشراقي

(١) النزعة العملية والردة الروحية

اتجه التفكير الفلسفي ، في القرون الاولى بعد ارسطو ،
اتجهاً قوياً نحو الاخلاق ، وذلك بتأثير الرواقين ثم
الايقوريين . فقد قلل الرواقيون من اهمية المباحث النظرية
فيما وراء الطبيعة ، لاعتقادهم بان الوجود محصور في عالم
الحس ، ولم يعالجوها الا كوسيلة لمعرفة الفضيلة ، وتهذيب
الاخلاق ، وتقويم الاعمال . وركز الايقوريون تفكيرهم
في هذا الاتجاه ، واتخذوا العلم وسيلة الى تحليل النفس
الانسانية ، ومعرفة ما تحب وما تكره ، من اجل ان
يوفقوا لها الطمأنينة والسعادة . واذ اعتبروا الادراك
الحسي سبيل المعرفة ، ومقياس الحقيقة ، اقاموا الاخلاق
على اساس الشعور ، وجعلوا ميزانها عاملي " اللذة والالم .
وبذلك غدا غرض الفلاسفة توجيه الانسان الى السعادة
بطلب اللذة ومجانبة الالم . على انهم قاسوا الشعور بحدته
ومدى دوامه ، فاعتبروا ما غلب فيه الالم على اللذة الماء ،
وما غلبت فيه اللذة على الالم لذة " . فاول مراتب السعادة

التحرر من الألم ، وسبيل ذلك القناعة وبساطة العيش ، لأنها تؤدي الى الطمأنينة وراحة البال . وبلي ذلك اللذات المعنوية البريئة ، نظير الرياضة والمطالعة وممارسة الفنون وصلات الصداقة . اما اللذات المادية فلم يقيموا لها وزناً ، اذ يعقبها من الألم ما هو أشد ، ولذلك غدوها الماء . على ان قيام هذه النزعة الفلسفية على اساس الشعور لم يحفظها طويلاً في نطاقها الزهدي ، بل سرعان ما حلت اللذة المادية منها مكان المعنوية ، واذا بالاخلاق تنحدر انحداراً مشؤوماً .

على انه كان للاتجاه الفكري في القرون الاولى للميلاد حكاية اخرى في موطن آخر من مواطن العلم . ذلك ان جامعة الاسكندرية كانت قد غدت مركزاً علمياً عالمياً . فبفضل موقعها الجغرافي المتوسط بين الشرق والغرب ، تقاطر اليها رواد العلم من كل صوب ، فالتقت فيها الاراء والمذاهب ، وتفاعلت تفاعلاً منتجاً . وقد عليها المشاركة بتأملهم الروحي ، وقصدها الغربيون بتفكيرهم المنطقي ، وبالاحتكاك والمناظرة بان المشاركة ضعفهم في النظام البرهاني ، واتضح للغربيين تقصيرهم في النطاق الروحي . فآخذ المشاركة بحظ من تفكير اليونان ، وآخذ اليونان بنصيب من تأمل المشاركة ، مما ادى الى ضرب من « يوننة » الروح الشرقية ، و « مشرقية » التفكير اليوناني . واول ما تجلى هذا المزاج الديني

الفلسفي في تعليم فيلون (٥٠ م) في اوائل العهد الميلادي .
 اذ كانت ، مع تمسكه بعقيدته اليهودية ، راسخاً في
 الفلسفة ، فجمع بينهما عن طريق التوسع في التأويل ،
 معتبراً الشريعة هدفاً للفلسفة ، والفلسفة شرحاً للمبادئ
 الشريعة . ثم انتعش المذهب الفيثاغوري ، وقد طغت فيه
 النزعة الزهدية على الناحية الرياضية ، واشتدت دعوته الى
 قهر النفس كيما تظهر من دنس المادة وتغلب حرية
 بشقي المعرفة الحقة بالكشف . ثم تابورت هذه النزعة
 الروحية في المذهب الاشراقي الذي وضعه افلوطين في
 اواسط القرن الثالث .

(٢) افلوطين وفكرة الانبثاق

مؤسس هذا المذهب - علي الاشهر - افلوطين (٢٧٠) ،
 وان كان صاحب الفكرة الاساسية فيه استاذة امونيوس
 سكاس . نشأ في مصر ، وطلب العلم في الاسكندرية .
 واتصل بحلقة علماءها ، ثم حمل الطموح والرغبة في الاستزادة
 من كنوز الشرق الروحية ، الى مرافقة الحلقة التي جردها
 الامبراطور غوردريان على بلاد فارس ، فتعرف - في اثناها -
 الى كثير من مناحي التفكير الفارسي والهندي . ثم توجه
 الى روما ، وأبشأ حلقة للتعليم قصده اليها نوابغ الناشئين .
 وكان يتمتع بمنزلة معنوية رفيعة بين اعلام العصر . وبعد
 ان استكمل وضع مذهبه دونه في كتابه المعروف
 « بالتاسوع » . اما افلوطين نفسه فقد كان نزوعاً الى

الزهد ، وانحياً عن الدنيا . وذهب فماله ، وسخر عبيده ،
وامتنع عن اكل المحرم ، وقنع بالضروري من اسباب
العيش . وكان كثير التأمل مؤثراً للعزلة .

بدأ افلوطين من حيث بدأ جميع زملائه السابقين .
فحاول ان يرد الموجودات بأنواعها المتعددة واحوالها المتبدلة
الى اصل واحد ثابت ، فقاده تأمله الى مناقشة ثلاثة
اعتبارات هامة ، انتهى منها الى نتيجة اوجت اليه مذهبه
الاشراقي . اولها : ان يكون الاول المطلق قد اوجد
العالم من لاشيء ، وهو محال عقلي ؛ وثانيها : ان يكون
الاول قد اوجد العالم من شيء آخر ، وهو قول بازديواج
الازلي ، وثالثها ان يكون الاول قد اوجد العالم من
نفسه . واذا امتنع عنده الاعتبار الاول والثاني قطعاً ،
ركّز تأمله في الثالث ، فرأى ان صدور العالم من الاول
لا يمكن ان يكون على سبيل الانفصال المباشر ، لان ذلك
يستتبع الحكم على الاول بانه بقي ناقصاً ، ويقصر عن
تعليل نشأة التركيب والتغير في العالم . فصدوره - والحالة
هذه - ينبغي ان يكون على نحو غير مباشر . هذه
النتيجة اوجت اليه بفكرة الانبثاق . والانبثاق ، كما
شرحه ، اشعاع مستمر . لا هو حدوث من لاشيء ، ولا
انقسام من شيء ؛ وليس فيه ما يستتبع تغييراً ما في ذات
الاول المطلق .

وقد تكون فكرة الانبثاق هذه ذات صلة بالنظام

الرواقي الكوني ، الذي يجعل الاول المطلق كائناً
 نارياً عاقلاً تنبعث منه العناصر التي تتركب منها الكائنات
 وينشأ منه عالم الطبيعة ، على ان يعود اليه لاستكمال
 دورته الكونية . فيشبه ان يكون افلاطون قد سبق
 مثل افلاطون - بعد التعديل - في قالب الرواقيين
 الكوني ، واخرج من ثم مذهب الاشراقي هذا . ولما
 كان تأثير افلاطون ابرز ما في هذا المذهب ، فقد وسع
 مؤرخو الفلسفة به « الافلاطونية الجديدة » . اما العرب فقد
 دعوه به « مذهب الاسكندرانيين » لانهم عرفوه عن طريق
 علماء الاسكندرية .

(٣) مبدأ الانبثاق والرجوع

اساس نظرية الانبثاق : ان الاول - الخير الاسمي ،
 الحق المطلق ، الله - عقل دائم التعقل ، وانه يتجسم عن
 دوام تعقله فيض هو شبهه بفيض النور من الشمس ، او
 الحرارة من النار . فاول ما يصدر عن الواحد المطلق
 العقل الكلبي ، وهو كالاول كائن بسيط دائم التعقل ،
 فيصدر عنه - بدوره - كائن آخر بسيط مثله ، هو
 النفس الكلية . والنفس الكلية هي الاخرى جوهر دائم
 التفكير ، الا ان تفكيرها متشعب ، ولذلك ينبثق منها
 كائن متعدد هو النفوس الجزئية - التي تحرك اجزاء العالم .
 ثم تتحدروا الهوى والصورة من بعض النفوس الجزئية ،
 وتتكون من اجتماعها العناصر الاربعة ، وتنشأ من

العناصر الاربعة جميع الموجودات في عالم الطبيعة .
وقد علل التفاوت بين اجناس الموجودات وانواعها
على اساس فكرة الانثاق ايضاً ، فقال :
كما ان النور ، كلما ابتعد عن الشمس ، ضعفت فيه
خصائصها ، من اشراق وحرارة ، كذلك هذه الكائنات ،
تتقد من خصائص مصدرها الاول ، على نسبة بعدها عنه ،
وتزداد فيها النقص والفساد على تلك النسبة . حتى اذا بلغنا
الى عالم الطبيعة طغى الشر ، وغلب النقص ، وغدا كل ما
فيه موضوعاً للتغير ، ومكاناً للكون والفساد . فالافلاك
ابقي من الانسان ، والانسان اسهى من سائر الحيوان ،
والحيوان اوسع حيلة من النبات ، والنبات اظهر حيوية
من الجمد . وعلى هذا النحو تتقدم الثوابت على السيارات
وتتفاضل الاجناس البشرية ، وتشرف المهنات على
الزاحفات ، وتعلو الاشجار على الاعشاب ، وتتميز المعادن
عن سائر الاحجار . والسر في ذلك كله : ان للشرىف
من خصائص الاول ما ليس للموضع ، على ما في نظرية
الانثاق .

على ان هذه الموجودات لا تنفع بما اصابتها من خصائص
الاول ، بل هي دائمة النزوع الى الاول لاستكمال ذاتها .
لكن المادة التي لبستها قد سيطرت عليها ، وهي ابدآ
منعها من التسمي . ولما كان الانسان اسهى ما في عالم
الطبيعة ، كان اقدر ما فيها على التسمي ، وذلك بفضل

ما سلم له من الادراك وقوة الارادة وحفاء النفس . غير
 ان هذا التسامي لا يتسنى له الا بعد مجاهدة شديدة لنزعاته
 الحيوانية . فلا بد من كبت الرغبات الدنيا من جهة ،
 ورياضة النفس على الفضائل من جهة اخرى ، حتى تتحرر
 النفس ، وتتفرغ لطلب المعرفة الحق . وأما تحصل لها هذه
 المعرفة بالاختبار الحسي اولاً ، وبالبعث النظري ثانياً ،
 والتأمل الباطني ثالثاً . واذ يتفتح الذهن ، وتصفو السيرة ،
 تأخذ النفس في التسامي الى مقام الاول . فاذا بلغته استمدت منه
 الحقائق الازلية بالاشراق والالهام ، وكان في ذلك سعادتها
 العظمى في هذا العالم . وعلى ذلك ، فالنفس الانسانية في
 رأي أفلاطون جوهر - كما هي عند افلاطون - مصدرها
 النفس الكلية ، ومآلها اليها بعد مفارقة الجسد ، وسعادتها
 فيها .

مراجع حديثة للتوسع



- احمد امين — قصة الفلسفة اليونانية
الفصل العاشر — افلاطون .
الفصل الحادي عشر — ارسطو .
الفصل السادس عشر — الافلاطونية الحديثة .
- يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية
الباب الثاني — افلاطون .
الباب الثالث — ارسطوطاليس .
الباب الرابع — الفصل الخامس : الافلاطونية الجديدة .
- عمر فروخ — الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب
الفصل الثالث : نضج الفلسفة اليونانية .
المخطاط الفكر اليوناني .

الفصل الثاني

نشأة الفلسفة الكونية في الفكر العربي

من الكلام الى الفلسفة - دور الكندي

رافق حركة المعتزلة ، في توسعها وانتشارها ، اقبال متزايد على مؤلفات اليونان ، ادى بهذه الحركة - تدريجياً - الى الانطلاق من حدود الكلام الى آفاق العلوم النظرية على اختلافها . وكان اول الذين سقوا الطريق في هذا الحقل الجديد يعقوب بن اسحق الكندي (٨٦٦) ، فيلسوف العرب الاول . والكندي عربي صميم ، يعود نسبه الى آل كندة من عرب الجنوب ، وقد حافظت أسرته على وجاهتها فكان جده الأشعث بن قيس من الصحابة وكان ابوه والياً للعباسيين على الكوفة ، وفيها ولد فيلسوفنا وبدأ بطلب العلم . ثم استأنف طلب العلم على مشاهير اربابه في البصرة ، وتحول بعد ذلك الى بغداد ، حيث استكمل تحصيله . وفي بغداد وعى آراء المعتزلة ، وساهم في نشاطها الفكري بحثاً وتأليفاً ، وله انه لا دليل عندنا انه انتظم في سلكها ، ولا انه كان

من دعاها ، بل كان — على ما يبدو — مفكراً مستقلاً .
ومع ذلك فقد حظي عند المأمون والمعتمد شأن شيوخ
المعتزلة ، ولأق من القوة وسوء المعاملة ما لاقاه هؤلاء
من المتوكل ورجاله .

كان الكندي — الى عصره — اوسع مفكري الاسلام
طلاعاً على مناهي الفكر اليوناني . لذلك تيسر له ان
ينطلق من نطاق المعتزلة الفكري ، ويجوز في علوم
يونان على اختلافها ، ويعالجها بالنقل والشرح آنأ
وبالتعليق والنقد آنأ آخر ، حتى غدا — كما لقبوه —
فيلسوف العرب الاول . على انه اذ سلك شعاب الفلسفة
، يعتزل شؤون الكلام ، ولا تنكب عن طرقة واساليبه ،
فجعل — لذلك — في مجاته رسوخ العقيدة الدينية الى
جانب اصالة البحث النظري المجرد ، ولذلك صبح اعتباره
صلة الوصل بين تعليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة .

(١) الاوضاع الاولى في الفلسفة

هذه الخطوة الاولى في الفلسفة تعثرت بكثير من
عقبات العنيدة ، كان من اشدها ايجاد التعابير العلمية ،
ورضع التعريفات الفلسفية . لكن الكندي عاجلها ببصيرة
سيرة ، وقرينة خلاقة . فلجأ الى التعريب آنأ ، والوضع
آنأ آخر ؛ والى توسيع الدلالة اللفظية بالجهاز حيناً ،
وبالاشتقاق والنحت حيناً آخر . ثم قصد الى الاصول
فلسفية فوضع لها التعريفات والحدود بقدر ما تيسر له .

ولقد ألف الكندي في المصطلحات العلمية والتعريفات
الفلسفية رسالة قيمة للغاية هي «رسالة في حدود الأشياء
ورسومها» تشهد له بطول الباع في اللغة وأساليبها ، وبسعة
الإطلاع على العلم وفروعه . ولئن كان المفكرون الذين
تولوا هذا النشاط بعده قد أدخلوا على تعابيرهم وتعريفهم بعض
التعديل ، إلا أنهم مدينون له بوضع بعضها وبلورة البعض
الآخر . ويدل ذلك على رصانته العلمية أنه أوصى بأخذ الحق
من ابن أبي ، وبتعظيم ناقله أياً كان .

(٢) وسائل المعرفة ومكان الشريعة والفلسفة منها

إن الوسائل التي تم بها المعارف تختلف - في رأي
الكندي - باختلاف المواضيع ، وهي على ثلاثة أقسام :
حسية تحصل بالحواس والخيلة ، وموضوعها عالم الطبيعة ؛
وعقلية تم بالاستدلال البرهاني أو النظر الاستنباطي ؛
وموضوع الأولى العلم الرياضي والثانية ما وراء الطبيعة ؛
وأشراقية تنال بالحدس والإلهام ، وموضوعها عالم الربوبية .
ولئن كان تحصيل الأولى سهلاً لموقعه تحت الحواس
ودخوله في نطاق التصور ، إلا أن الإلمام بالثانية صعب لا
يتيسر إلا لأرباب البصيرة النيرة ، لما يقتضيه من استخراج
الأدلة وتجريد المعاني . أما الثالثة فوقف على أرباب القلوب
الصافية والنفوس الزكية لأنه الهام السهي . وقد قطع باب
لا يجوز ، بوجه من الوجوه ، أن تستخدم الوسائل الخاصة
بموضوع ما في طلب المعرفة في موضوع آخر ، فلا تلتبس

الأمور الإلهية بالحس ، ولا الحسية بالالهام ...
 وبناء على هذا التفريق في وسائل المعرفة وموضوعاتها ،
 خطا الكندي بالفكر خطوة تجاوزها الحد الذي أوصله
 إليه المتكلمون في مسألة السمع والعقل ، وخرج به من
 مسائل الكلام المحدودة إلى قضية الشريعة والفلسفة ككل ،
 ونهج بينهما نهجاً توفيقياً . ذلك أنه ، إذ عرف الفلسفة
 بأنها « علم الأشياء بحقائقها » ، بدا له أن يجمع بينها وبين
 الشريعة على أساس الاتفاق في الغاية ، إذ هي فيها معاً :
 تعليم الإنسان الحق وتوجيهه نحو الخير . وكما علل الجامع
 بينهما على أساس وحدة الغاية ، فستر الفارق على أساس
 اختلاف الوسيلة . فالحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد
 الفكري والنظر الاستنباطي ، ولذلك يجيء كلام الفلاسفة
 غامضاً . لكنه عن طريق الشريعة ينسكب في قلوب الأنبياء
 انسكاباً ، فيأتي خالصاً واضحاً . ولذلك غلب على أبحاث الفلسفة
 التفصيل ، وعلى نصوص الشريعة الاجمال . إلا أن الذي
 جاء في الشريعة بجملاً ، حري بأن يدرك على وجه التفصيل
 بالمقاييس العقلية ، والأساليب البرهانية . ولا بد في ذلك
 من أن يكون طالب الحق عالماً بأغراض الشريعة ، واقفاً
 على أسرار التعبير اللغوي ، كيما يستقيم له استخراج المعاني
 البعيدة بالتأويل . ومن رأى غير هذا من دعاة العلم أو
 رجال الدين ، فعالم قد جهل أغراض الشريعة ، أو مؤمن
 قد حرم نعمة العلم . وهكذا فقد نشد الكندي التوفيق

بين الشريعة والفلسفة بأن أخضع الفلسفة لأغراض الشريعة، وألحق
تفاصيل الشريعة بأحكام العقل ومبادئ الفلسفة . فاستحدث
بذلك المسألة الفلسفية الكبرى التي غدت نواة الفلسفة الإسلامية ،
بل ومحور البحث الفلسفي في العصور الوسطى جملة .

(٣) شؤون الكون وماهية النفس

وجد الكون - في رأي الكندي - على سبيل الابداع
وبفعل الارادة الالهية ، فهو مخلوق من لا شيء محدث
عن العدم . ولا غرو فالخالق - سبحانه - لا يحتاج في
خلقه الى ما يحتاج اليه الانسان في صنعته من مادة
ومرور زمان ، بل يقول للشيء « كن فيكون » . فالكون
حادث بارادة الله ، ونظامه مستمد من حكمته ،
واستمراره ، على النحو الذي هو عليه ، تابع لمشيئته
وارادته . وما النواميس الطبيعية الا السبيل الذي وجه
فيه الله شؤون العالم . فالطبائع الاربع ، الحادثة بذات
الفلك واحوال الجو ، والمؤثرة في نشأة الموجودات من
العناصر الاربعة ، انما هي مسيرة بحكمة ربانية لا
بنواميس طبيعية غاشية . وهذا - ولا شك - اثر بارز
من آثار نزعة الكلامية المحافظة . ثم يازع الكندي نزوع
الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله ، فيعتمد في ذلك
على عقيدة الحدوث وفكرة التدبير ، ويقطع بان العالم
محدث واذن فلا بد له من محدث ، وانه منظم مدبر
فلا غنى له عن منظم مدبر . واما الصفات الالهية فقد

لها بها نحو المعتزلة ، فنفى صفات الذات ، وعطل صفات
الفعل ، وتوحد بين الصفات والذات الالهية .

ورأيه في النفس الانسانية - هو الآخر - وليد ايمانه
بخالقه . فهي جوهر بسيط ، هبط الى الجسم الانساني
من عالم الآله ، وحل فيه ووقع تحت تأثيره . لكنها اذ
جاءت الى هذا العالم ونزلت في الجسد تكون قوتها المدركة
ولها عقلاً بالقوة ، فاذا باشرت تلقي المؤثرات والاستجابة
لما غدت عقلاً بالملكة . ومتى شكنت من معالجة الأمور
لاستدلال والاستنتاج صارت عقلاً بالفعل . ولما كانت
نفس - في الاصل - غريبة عن عالم الكون والفساد ،
فنفى تحريرها من سلطان المادة لينسئ لها الارتفاع الى
الأعلى . فاذا تم لها ذلك عن طريق التأمل النظري ،
مرها العقل الفعال ، واجتث فيها عقلاً مستفاداً يدرك
الحقائق المجردة ؛ واذا جاءها عن طريق التماسي الروحاني ،
جاءت جديرة بتلقي الحقائق الازلية بالحدس والالهام
الالهي ؛ وكلا الطريقين جري بايصالها الى الحق . اما
لها فاما الى نعيم مقيم او الى شقاء ابدي .

*

يتبين لنا من ذلك كله ان الكندي ، اذ اقام آراءه
الفلسفية على اسس يونانية ، قد استبقى - مع ذلك -
كثير من عناصر علم الكلام ، ان في بعض نزعاته
آرائه ، او في شيء من مناهجه واساليب استدلاله .

فهو - والحالة هذه - مخضرم النزعتين ، وآراؤه تمثل
مرحلة الانتقال من مسائل الكلام الى قضايا الفلسفة .
لذلك صح اعتباره جسراً عبر عليه الفكر الاسلامي من
الكلام الى الفلسفة .

مبادئ الفلسفة الاسلامية - دور الفارابي

مهد الكندي للفلسفة الاسلامية بان قرر بعض اوضاع
الاساسية نظير التعابير والمصطلحات والتعريفات ، وذلك
كانت خطوة تمهيدية لا بد منها . ثم عمد الى قضاياها
فعالجها كما تيسر له ، واثبتها بالدليل العقلي ، لكنه انتهى
الى إلحاقها بالاصول الشرعية . واذ ألصق الفلسفة بالكلام
على هذا النحو بدأ فيلسوفاً وانتهى متكاملاً .

وتلاه في هذا الحقل ابو نصر الفارابي (٩٥٠) . وهو
فيلسوف فارسي الاصل تركي الموطن . نشأ في فاراب
وحمله طموحه العلمي الى بغداد ، عاصمة السياسة والعلم
وهنا تسنى له الاتصال بمشاهير العلماء ، فدرس الفلسفة عن
ابي بشر متى بن يونس ، وقرئ في المنطق على يد يوحنا
ابن حيلان ، وكلاهما من علماء العصر البازلي . وقد عاين
- الى ذلك - سائر العلوم ، فحصل الطب والكيمياء
والرياضيات ، ونبغ في الموسيقى . وكان يحسن عدة لغات
يجيد منها - غير العربية - التركية والفارسية ، ويبرع
بالسريانية واليونانية . وقد ساعدته هذه اللغات - و

شك - في جعل ثقافته ادق واوسع . ترك بغداد وتوجه الى حلب ، وقصد بلاط سيف الدولة فبلغ فيه قمة شهرته ، اذ كان سيف الدولة يعقد مجالس الادب ، فيكون الفارابي منها في الصدر ، ويشارك في المناظرات والمناقشات ، على اختلاف مواضيعها . وقد صحب سيف الدولة الى دمشق ، الا انه آثر البقاء فيها ، وسلك هناك سبيل الزهاد المتقشفين ، حتى وافاه القدر . ترك لنا الفارابي مؤلفات تشهد له بسعة العلم وطول الباع وقوة الاستنباط ، جلها رسائل صغيرة لكنها كبيرة القيمة عظيمة الفائدة ، منها « احصاء العلوم » و « مبادئ الفلسفة القديمة » و « رسالة في العقل » و « آراء اهل المدينة الفاضلة » و « الجمع بين رأي الحكيمين افلاطون وارسطو » .

(١) نزعة الجمع والتوفيق

كان من اهم ما عني به الفارابي في الفلسفة تنسيق المبادئ الفلسفية والاصول الدينية من اجل افراغها في نظام فلسفي موحد . وقد قام بهذه المحاولة على مرحلتين : عالج في الاولى المذاهب الفلسفية اليونانية ، فقرر ان خير ما فيها قد انتهى امره الى افلاطون وارسطو ، وانهما - بالتالي - متفقان في الجوهر ، وجمع في الثانية بين الفلسفة والشريعة ، ووجد بينهما في الغاية والقصد ، على تباينها في التفاصيل والفروع .

اعتقد الفارابي ان الفلسفة - باصولها وفروعها - قد

انتهت الى افلاطون وارسطو ، اذ رأى انها غريبا للمذاهب
القديمة فأصلحا عيوبها ، وثما نواقصها ، واطرحا الفاسد
منها ، فاستقامت لها كاملة خالصة من العيوب . ولئن
كان ارسطو - على ما نفهه اليوم - قد تابع افلاطون
بأمور عديدة ، الا انه خالفه باعتبارات جوهرية كثيرة ،
فمن دراعي العجب ان يتصدى الفارابي للتوفيق بينهما .
لكن العجب يزول متى اتضح ان الفارابي ، وسائر فلاسفة
الاسلام ، عرفوا الكثير من السمات ارسطو من خلال
تاسوع افلوطين ، وربما نسبوا اليه قسم الالهيات من هذا
الكتاب . ومع ان التقارب بين افلاطون وافلوطين امر
معروف ، فقد اخطر الفارابي ، لدى القيام بهذه المحاولة
العقيدة ، ان يحتمل كلام افلاطون وارسطو وافلوطين
وجوهاً من المعاني يتقرر بها الاتفاق المنشود .

واذ انتهت المذاهب الفلسفية عند الفارابي الى هذا النظام
المشبع بالنزعة الروحية ، هان عنده امر المرحلة الثانية في
الجمع بين الفلسفة والشريعة . فاقام رأيه في اتفاقها على
اساسين : الاول وحدة الاحل ، اذ مراد الشريعة الى
الوحي ، والوحي من الله ، ومراد الفلسفة الى الطبيعة ،
والطبيعة من صنع الله . والثاني وحدة المصدر : اذ النبي
والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق
جبريل ، ويناله الفيلسوف عن طريق العقل الفعال ، وكلاهما
يستمدان من الله . فلا بد اذن من اتفاق الموضوعين

جوهرآ ، وان تبأنا صورة وشكلاً . اما الفارق بينهما فمرده الى امرين : الاول كيفية حصول العلم ، والثاني كيفية اداء العلم . فالتبى يتلقى الحقائق متجلية بصورها واشكالها واشخاصها ، فتبدو له كأنها ماثلة في عالم الحس ؛ على حين يستخرجها الفيلسوف من قرائنها بالاستقراء والاستنتاج ، فتجئته مجردة خالصة من ملايسات المادة . ولقد كانت ذلك كذلك لان المقصود برسالة النبي جميع الناس ، فينبغي ان تكون في متناول الخاصة منهم والعامة ؛ لكن علم الفيلسوف مقصور على اعلامهم واقداهم . لذلك جاءت الشريعة على سبيل التشبيه والتشليل ، ووردت الفلسفة على سبيل التاميح والتجريد . وقد جزم الفارابي انه بالتأويل الصحيح والادراك البعيد ، تنظم الشريعة الى جانب الفلسفة وتصحران في وحدة تامة .

(٢) مبدأ الامكان والوجوب

عني الفارابي ينطق ارسطو عناية خاصة ، واتخذة ، في جملة ابجائه ، مرشداً اميناً الى الحقيقة ، فجاء نظامه الفلسفي - لذلك - اقرب الى وحدة الروح من نظام زميله السابق الكندي . بدأ باعتبار الوجود المطلق جوهرآ للحقيقة - على ما تقرر عند پارمنيدس وافلاطون من قبل - الا انه وجه هذا الاعتبار توجيهاً دينياً ، وبنى عليه مبدأ « الامكان والوجوب » الذي استنبطه من نظام ارسطو في العلة والمعلول ، والقوة والفعل . قال

في تعريف الممكن : انه الذي ليس له من نفسه ان يكون موجوداً ، وانما يوجد بعلة خارجية . وذكر في تعريف الواجب : انه الذي تكون علة وجوده من ذاته ، لا من عامل خارجي . ثم ابان ان الممكنات - اذ توجد - لا يمكن ان يتسلسل بعضها من بعض بلا نهاية ، ولا ان يكون آخرها واجباً باولها على سبيل الدور ، بل ينبغي ان تنتهي عند واجب بذاته هو علة العلل . وبناء على ذلك قسم الكائنات الى ثلاث فئات : واجب بذاته هو الله وحده ، وهو الموجود الحقيقي الدائم الوجود ؛ ويمكن بذاته قد وجب بعلة خارجية ، وهو كل ما في عالم الطبيعة ؛ ويمكن بذاته هو كل موجود بالقوة ، ولم يخرج بعد الى حيز الوجود الواقعي .

(٣) النظام الكوني

يقوم النظام الكوني عند الفارابي على اساسين : احدهما نظرية الانبثاق ، والآخر مبدأ الامكان والوجوب . يبدأ بواجب الوجود ، وهو عقل دائم العقل ، ومن تعقله الدائم ينبثق كائن بسيط مثله هو العقل الاول . وهذا مثل الاول المطلق ، دائم العقل ؛ إلا ان تعقله متشعب ، وكذلك ما ينبثق منه . ذلك لانه يمكن بذاته واجب بالاول ، فهو يفكر بالاول الواجب ، وبذاته الممكنة ؛ فعن تفكيره بالواجب ينبثق عقل ثان ، وعن تفكيره بذاته الممكنة ينبثق كرة السماء . والعقل الثاني كذلك

يفكر بالاول الواجب فينبثق منه عقل ثالث ، ويفسكو
 بذاته الممكنة فتنبثق كرة النجوم الثابتة . وتستمر هذه
 الانبثاقات على هذا النحو ، وتولد منها العقول على
 التوالي حتى العاشر الفعال . وتوافقها على هذا السياق نفسه
 اجرام الكواكب السيارة السبعة وهي : زحل ، والمشتري
 والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر . اما
 عالم ما دون القمر فهو عالم الكون والفساد . تتألف عناصره
 الاربعة من الهوى والصورة ، وتنشأ من هذه العناصر -
 تحت تأثير الافلاك - جميع المخلوقات في عالم الطبيعة . اما
 السر في تنوع هذه الموجودات فمن نسبة العناصر التي
 تتألف منها ، ونوع التأثير الذي تتركه فيها عوامل الفلك .
 فنسبة العناصر في الموجود وتأثير الافلاك حال تكونه هو
 الذي يقرر نوع الموجود وطبيعته .

على ان هذا الكون المنبثق من الموجود الاول يحن
 للرجوع اليه كما ينزع كل فرع الى الالتحاق باصله . لكن
 الانسان ، بما في عالم الكون والفساد ، هو وحده يستطيع
 ان يسو اليه ، ان هو تجرد من حب الدنيا ، ونسبة
 عالم المادة ، وجاهد في السعي وراء الحق . على ان سبيل
 الحق مزدوج : تؤدي اليه الشريعة عن طريق الايمان
 والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الادراك
 والحدس . وهكذا يتسنى للنفس الانسان ان تتسامى الى
 الاول وتعرف منه الحق ، فيبعث ذلك فيها شعوراً

بالسعادة التامة .

(٤) منشأ النفس وما لها

النفس ، في رأي الفارابي ، جوهر يفيض على الجسد من واهب الصور ، عند استمداد الجسد لقبوله . أما القوة المدركة فيه فتكون أولاً عقلاً هيولانياً ، فإذا تنبّهت من غفلتها ، واستجابت للمؤثرات ، غدت عقلاً بالفعل . ومنى اشرق عليها العقل الفعال ، صارت عقلاً مستقداً ، قادراً على ادراك المجردات ، واستنباط المبادئ . والنفس حرة بأن تدرك الحق إما عن طريق التجريد بالاستقراء الذاتي ، أو عن طريق الايمان بالمعرفة الدينية . أما بعد مقارنة الجسد ، فإذا كانت عالمة فاضلة خلدت في النعيم ، وإذا كانت جاهلة شريرة خلدت في شقاء أبدي . ذلك أنها إذا كانت عالمة فاضلة اكتسبها ذلك شعوراً مستمراً بالسعادة ، وإذا كانت جاهلة شريرة افضى بها ذلك الى شعور حاد بالتعاسة والشقاء . ويرى الفارابي — الى ذلك — ان حظ النفس السعيدة من السعادة يزداد بازدياد عدد النفوس السعيدة ، وان نصيب النفس الشقية من الشقاء يتكاثر بتكاثر النفوس الشقية ؛ فبشبه ان يكون العالم الآخر الذي يقول به عالماً روحانياً . وهنا كما في مواطن عديدة أخرى ، نرى الفارابي يجمع ويوفق بين الشريعة والفلسفة : فقد جعل النفس جوهرأ حادثاً ، واعتبر في تقرير مصيرها عنصرَي العلم والعمل ، ووصف الحياة

الآخري وصفاً روحانياً ، ورتب الشقاء في عالم الخلود الى
جانب النعيم المقيم .

*

وهكذا ، بعد ان فلسف اعلام المعتزلة مسائل
الكلام ، وضعها الكندي في نطاق فلسفي اوسع ، ومزج بينها
وبين الاصول الفلسفية . ثم جاء الفارابي فصهر هذا المزيج
وسبكه في نظام فلسفي متسق .

مراجع حديثة للتوسع

عبد الهادي أبو ريده — الكندي وفلسفته

— رسائل الكندي وفلسفته .

تصدير : أصل الكندي وحياته .

فلسفة الكندي .

— تاريخ الفلسفة في الاسلام

دي بور

الفلاسفة الاغنيون بمذهب ارسطو —

الكندي ، الفارابي .

محمد لطفي جعفر — تاريخ فلاسفة الاسلام

الكندي — الفارابي .

— من افلاطون الى ابن سينا .

جميل صليبا

— فلاسفة العرب : الفارابي

الاب الياس فريج

الفصل الثالث : فلسفة الانتقام والوفاء .

الفصل الخامس : واجب الوجود .

الفصل السادس : نظام الكون .

الفصل السابع : النفس البشرية .

نصوص مختارة للتحليل

— النصوص الساتعة

كمال البارجي

النبهة الثالثة في محاولة التوفيق — من كتاب «الجمع

بين رأي الحكيمين» . الفارابي

النبهة السادسة — القسم الثاني : نظام الموجودات .

من كتاب «في آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي

الفصل الثالث

مخاض الفلاسفة الاسلاميين



تدوين الفلسفة الاسلامية - دور ابن سينا

يمثل لنا ابن سينا (١٠٣٧) بانتاجه القمة التي بلغها النشاط الفلسفي في الشرق الاسلامي . وهو فارسي الاصل ، نشأ في بخارى وحصل علومه الاولى فيها . وكان ابيه من علماء الاسماعيلية ، فوجهه منذ حداثة توجيهاً علمياً . وقد تبسر له ان يتصل بابي عبدالله الناطلي ، وكان ممن المشتغلين بالعلوم ، فدرس عليه الرياضيات والفلك وعلم المنطق . ثم حصل علم الطب على عيسى بن يحيى ، واخرز فيه تفوقاً باهراً . اما الفلسفة فقد عانى كثيراً في تحصيلها ، ولم تنكشف له امزارها - على ما قال - الا بعد ان ظهر بكتاب الفارابي في شرح ما بعد الطبيعة . والمدعش انه كان يجمع بين مهام كثيرة في وقت واحد . فكان ، الى جانب اشتغاله بالفلسفة ، ووضع التأليف المفصلة فيها ، يمارس الطب ويبذل ويؤلف فيه ، وبشتغل بالسياسة ويتولى

الوزارات . ولم يحرم نفسه . مع ذلك كله - من
اللهو والطرب ، بل كان يتصرف اليه آخر الليل اذ يعينه
التأليف ، فيتجدد به نشاطه . وضع اوسع كتاب
عربي في الفلسفة وهو كتاب « الشفاء » ، والسف اجمع
كتاب عربي في الطب وهو كتاب « القانون » ، واستوزر
لشمس الدولة بن بويه مرتين ، واعتل من الاسراف في
الشرب واللهو ، ومات وهو في حدود الخمسين من عمره .
وقد عرف بين زملائه بالشيخ الرئيس .

اما دوره في هذه الفلسفة الناشئة فعظيم للغاية . ذلك
لأنه هو الذي جمع اشتاتها ، ونسق فصولها ، ودوت اصولها
وفروعها ، وعلى يده تهاورت مصطلحاتها ، واستقامت
تعابيرها ، واستقرت حدودها وتعريفها ، ففقدت مؤلفات
المرجع في الموضوع والمعتمد . اما مذهبه الفلسفي فيمتاز
بالاحالة والانسجام . فهو ابعد من زميله الكندي
والفارابي عن ارسطو ، واقرب الى اهلوطين ، وهو يفتها
من حيث انحراف الاول نحو الشريعة ، والنسباق الثاني
وراء ارسطو . ولعل خير ما تنجلي فيه اصله بجسه
الرائع في اثبات النفس ، وتعيين هويتها ، وتقسيم قواها .
لذلك كله غذا الشيخ الرئيس علي بن سينا المرجع الاول
في الفلسفة الاسلامية .

(١) الواجب الوجود

تابع ابن سينا زميله الفارابي في تقسيم الكائنات الى

واجب ويمكن ، لكنه نحا في ذلك نحواً مختلفاً ، فجعل
 الواجب بذاته في مرتبة مستقلة ، وقسم الممكن الى فئتين :
 الأولى : ما وجب بغيره ، والثانية ما استمر في حالة
 الامكان . وبذلك فصل بين الله والعالم ، وميز بين الخالق
 والمخلوق ، على ما يتفق مع روح الشريعة . وقد استخدم
 نظرية الممكن والواجب للاستدلال على وجود الاول ،
 كما فعل الفارابي قبله ، فبين ان الممكنات تنتهي حتماً
 الى واجب بذاته . وساق على ذلك دليلاً آخر هو ان العالم
 حادث ، ولكل حادث محدث ، والمحدث هو بدوره حادث ،
 ولا بد له من محدث . وهذه السلسلة يتتبع ان تستمر الى غير
 نهاية ، ويستحيل ان تجري على سبيل الدور ، واذن فلا
 بد - مهما طال - من ان تنتهي الى محدث غير حادث
 هو واجب الوجود .

ويطيل ابن سينا الكلام في صفات واجب الوجود ،
 يستوحي الكثير منها من تعليم الافلاطونية الجديدة ، وينحو
 في شرحها نحو المعتزلة . فيعتبر بعضها بمعنى الاضافة :
 كالحياة بمعنى اضافة الفاعلية الدائمة ، والقدرة بمعنى اضافة
 الوجود الى الممكن ؛ ويعتبر البعض الاخر بمعنى السلب :
 نظير الوحدانية التي هي سلب الكثرة ، والعلم الذي هو
 سلب الجهل . وجملة صفاته انه الموجود الحلق ، والحي
 المحض ، والفعل الخالص ، والكمال التام ؛ وهو الواحد
 الاحد ، والقادر الكامل القدرة ، والمريد التام الارادة ؛

والعالم الشامل العلم . ولقد خالف ابن سينا زميله الفارابي في شرحه لصفة العلم . وكان الفارابي قد حضر علم الله في الكليات ، لزعمه بان علمه للجزئيات يستتبع الحكم بان ذاته تعالى تتغير بتغير الجزئيات . اما ابن سينا فقد ذكر ان علمه تعالى شامل للجزئيات ايضاً ، لكنه يعلمها من نحو كلي - اي بعلمها واسبابها - فلا يستتبع هذا النحو من العلم حكماً بالتغير على ذاته .

(٢) القديم والمحدث

من اي شيء خلق الله هذا العالم ؟ هذه هي المسألة التي استعصت على الفلاسفة ، لانهم ان قالوا انه اوجده من مادة قديمة قالوا بقديمين فوقعوا في الاشراك ، وان قرروا انه محدث قالوا بوجود شيء من لا شيء وهو خلف فلسفي . اما الكندي فقد اختار الرأي الثاني - كما سبق - وجعل الخلق ابداعاً او احداثاً من العدم ؛ في حين آثر الفارابي القول الاول ، فاعتبر الخلق بمعنى الانتقال من حالة الامكان المطلق الى الوجود الفعلي . على ان ابن سينا نجح في هذا الموضوع نهجاً خاصاً ، فاطلق تعبير الكندي على مدلول الفارابي ، وسمى الانتقال من الامكان الى الوجود ابداعاً ، وقرر انه حادث بعامل ثالث مستقل هو الواجب الاول - واهب الصور - وذلك بعد ان ميز بين القديمين بلباقة لغوية فائقة . قال : القديم يقال على معنيين : الاول باعتبار الذات ، والثاني باعتبار الزمان .

فالقديم بالذات هو الذي لا علة لوجوده من خارج ذاته ، وهو
 الواجب بذاته وحده ؛ والقديم بالزمان هو الذي لا اول
 لزمانه ، بل كان مع ابتداء الزمان ؛ الا انه لم يوجد
 من ذاته بل بعلة خارجية -- بالواجب بذاته . واذن فالمادة
 ازلية بالزمان محدثة بالذات ، وعليه فلا شرك في الاعتقاد
 بازلية العالم ، لانها دون ازلية الله بل هي معلولة لها .
 وبذلك خرج ابن سينا من المأزق الذي استعصى على
 من سبقه .

(٣) النظام الكوني

كذلك تبنى ابن سينا نظام الفارابي في الانبثاق ونشأة الكون
 لكنه هذبه وشعبه ، ففرعه بعد العقل الاول الى ثلاث
 شعب بدلاً من شعبتين ، اذ قرر ان التفكير بالاول
 المطلق ينتج عقلاً ، وبالذات من حيث الوجوب بالعقل
 السابق نفساً ، وبالذات من حيث الامكان المطلق جرمًا .
 وعلى ذلك فقد انبثق من العقل الاول : العقل الثاني
 ونفس السماء وكرة السماء ، ومن العقل الثاني : العقل
 الثالث ونفس الثوابت واجرام الثوابت ، ومن العقل
 الثالث : العقل الرابع ... الى العاشر ونفوس الكواكب
 السيارة واجرامها ... من زحل الى القمر . اما ما دون
 فلك القمر فعالم الطبيعة ؛ وهو يتكون تحت تأثير العوامل
 الفلكية من العناصر الاربعة الناشئة من اتحاد الهوى
 والصورة . ولا ينكر ابن سينا وجود الشر في عالم الطبيعة

بل يعتبره نتيجة حتمية للوجود المادي ، انما هو مقتضى
بالعرض لا بالذات . ذلك لان تحقيق الخير العام في هذا
النوع من الوجود يستتبع حتماً وقوع الشر الخاص .

يتضح من ذلك كله ان علة الوجود في رأي ابن سينا
هي الوجوب ، والعامل المهيء له انما هو الامكان . فلولا
الامكان لاستحال الوجود ، ولولا عامل الوجوب لاستمر
كل شيء في حالة الامكان . وغير خاف ان مرد هذا
الرأي الى كلام ارسطو في القوة والفعل ؛ لكن العامل في
الانتقال من القوة الى الفعل عند ارسطو هو قابلية الوجود
الكامنة في طبيعة الشيء ، والحركة المسبقة له من الخارج ،
في حين ان عامل الانتقال من الامكان الى الوجوب عند
ابن سينا هو اعتبار ثالث — هو واجب الصور . وهو
تعديل اساسي اقتضاه الايمان الديني .

(٤) النفس الانسانية

اولى ابن سينا موضوع النفس اهتماماً خاصاً .
فبحث منشأها ومآلها متأثراً بإيمانه ، ونسق قواها مستنداً
في الغالب الى ارسطو ، وحاول اثبات وجودها وتحديد
ماهيتها بادلة أصيلة مبتكرة .

فالنفس اربع مراتب : « نباتية » ، وهي التي تتم بها
وظائف التغذية والنمو والتوليد ؛ و « حيوانية » ، وهي
التي لها ، مع وظائف النباتية ، قوى الاحساس والحركة
واذراك جزئيات الطبيعة ؛ و « ناطقة » ، وهي السني

تدرك ، الى ذلك كله ، الحقائق الكلية مجردة من المادة ،
عن طريق الاستنتاج او النظر الاستنباطي ؛ و «القدسية» ،
وهي التي تدرك الحقائق الازلية بشعور باطني ، وإلهام
داخلي .

وفي تعريفه للنفس الانسانية يستخدم تعبير ارسطو
للدلالة على القوى اللاعاقلة فيها . ويستمد وصف القوة
العاقلة ، الميزة لها ، من افلاطون ومن الشريعة ، فيقرر
انها مبدأ مفارق ، قائم على الجسد من واجب الصور ،
عندما يتبها لقبولها بعوامل الفلك . اما مآلها ، فان كانت
عامة بالحق فاعلة للخير ، فالى نعيم دائم ؛ وان كانت
شريرة فاسدة ، فالى شقاء أبدي ؛ اما اذا كانت جاعلة
ساذجة ، فتبقى ابداً في حال من الغفلة التامة ، لا
يبرزها فرح ولا يبتليها توح . وليس لابن سينا رأي صريح
في حشر الاجساد ، وغالب الظن انه لا يقول به ، اذ
هو يذكر ان دليله ينبغي ان يلتصق في النصوص الشرعية ،
لا في الابحاث الفلسفية ، وان الفلاسفة يعنون بأمر النفوس
لا بشؤون الاجساد .

ولقد اظهر ابن سينا مهارة فائقة وعلماً واسعاً في بحث
قوى النفس ، وتقسيم ملكاتها ، وتعيين مواطن تلك
الملكات من الدماغ . اما المعرفة الكلية التي تحصل لها
فعلى نوعين : نظرية تتم باستنباط الحقائق الكلية من
الجزيئات المادية ، بواسطة العقل المستفاد ، ومعونة العقل

الفعال ، ومردها الى النفس الناطقة . ومحدسية او اشراقية
وتتم بالفهم داخلي ووجدان واع ، على اثر تحرر النفس
من شوائب المادة ، ومردها الى النفس القدسية . وتبلغ
طرافته منتهى الاصاله في محاولة اثبات هوية النفس ، اذ
يورد على ذلك دليلين : الاول محدسي ، وهو ان الانسان
يستطيع ان يفصل عن كل ما هو حوله او ما يتصل به ، لكنه
لا يفصل عن ذاته ، فذاته ثابتة عنده في جميع حالاته ،
في حال النوم كما في حال الصحو ؛ والثاني نظري ، وهو
ان اتساق الافعال الصادرة عن الانسان - على تراخي
الزمن واختلاف المناسبات - دليل على قيام مبدأ جامع
لها فيه . اما اخص ماهيتها ففي انها جوهر بسيط ، بدليل
انها مكان للمعقولات ، ومكان المعقولات لا يكون مادة ،
وانها واحدة بدليل التذكر الجامع لافعالها على نحو منسجم
عبر الزمان .

*

هذه العناصر التي تألفت منها مبادئ الفلسفة الاسلامية ،
سنعلم من اعلام الفكر في الغرب الاسلامي ان يجمعها
ويعيد سبكها في قالب قصصي ، تجلي فيه اسلوبه المبكر
وخياله الخلاق . اما الفيلسوف المؤلف فهو ابو بكر محمد
ابن عبد الملك بن طفيل القيسي ، واما الكتاب الفريد
فقصة حي بن يقظان ، فاليها نحول نظرنا الآن .

حكاية الفلسفة الاسلامية - دور ابن طفيل

اخذ نجم الفلسفة يأفل - في الشرق - بعد وفاة ابن سينا ، واشتداد حملة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ؛ وبدأ - في الوقت نفسه - فيجرحها ينجيح في الاندلس والمغرب بظهور ابن باجا وابن طفيل . فقد كانت حواضر الشرق العلمية قبلة الادباء في الغرب ، وكان طلاب العلم يتنافسون في اقتناء مؤلفات المشاكلة ، ويلتقون حول من يقد منهم الى الغرب للتكسب منه ، ويرحلون الى الشرق ، اذا سئحت لهم الفرص وسمحت الامكانيات ، ليأخذوا العلوم عن اربابها .

ولقد حاولت السلطات في الغرب الاسلامي خنق الحركة الفلسفية وهي في المهد ، لما عاينت من تأثيرها في ظهور البدع في الشرق ؛ فظفرت من ذلك بحصرها والحد من نشاطها ، لكنها لم تتمكن من القضاء عليها . كانت اول من نبغ في الغرب من الفلاسفة ابن باجا (١١٣٨) ، لكن المثبة عاجلته قبل ان ينضج علمه وتثمر جهوده ، فحصل لواء الفلسفة بعده ابو بكر بن طفيل (١١٨٥) .

وابن طفيل عربي الاحل من قيس . ولد في الاندلس ، في بلدة قرب غرناطة ، في اوائل القرن الثاني عشر ، وحصل علومه الاولى على بعض علماء عصره ، واطهر ميلا الى العلم والأدب في آن واحد ، فتميز من العوام بالطب

والرياضيات والفلك والفلسفة ، ومن الأدب بالإنشاء ونظم الشعر . لذلك اتخذته حاكم ولاية غرناطة كاتباً ، وبقي يشغل هذا المركز وقتاً طويلاً ، وقبل مع ذلك على تحصيل العلم بالمطالعة والبحث . واذ بلغت شهرته خليفة الموحدين ، يوسف أبي يعقوب في مراکش ، استدعاه إليه ، وألحقه ببلاطه ، واستوزره وجعله طبيباً الخاص . وفي هذه الفترة تفرغ للحصول الجدي والتأليف ، مستعيناً بكتبة البلاط . وكان مرجعه في الفلسفة رسائل ابن باجة والكندي ، ومؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي . فقد غرغ من علمهم ، وناقشهم في آرائهم ، وتحداهم في كثير من أقوالهم . وكان - الى ذلك كله - يناقش ويجادل في مجالس الخليفة ، وهو في مأمن من غضبة الجمهور ، وثورة الفقهاء المحافظين . وبقي هذا شأنه حتى شاخ . وكانت شهرة ابن رشد قد أخذت في الانتشار ، فاستدعاه وقدمه الى الخليفة ، وأشركه في نشاطه الفكري ، وأسغفه في إنتاجه العلمي ، لاسيما في تأليف كتاب « الكليات في الطب » .

(١) تحصيل الفلسفة بالاستقواء والتذوق

ركز ابن طفيل تفكيره الفلسفي في مشكلة الفلسفة الإسلامية الكبرى ، التي هي وجه الاتفاق بين الشريعة والفلسفة . وبدلاً من ان يعالج الموضوع بأسلوب البحث العلمي ، كما فعل الفارابي وابن سينا ، فتمرضوا لتتق-

اللاذع والالتهام الجارح ، عمد الى اسلوب رمزي لبق ،
فافرغ حاحله الفلسفي في قصة خيالية ممتعة ، نسجها حول
هذه المسألة ، وبث فيها الكثير من آرائه ؛ هذه الحكاية
هي قصة حي بن يقظان . وغير خاف ان المجال الخالي
يضيق عن ايراد الحكاية ولو ملخصة ، لذلك سنجتزئ
منها بنقاط التحول الرئيسية ، ونحيل القارئ على نصها
الكامل .

بطل هذه القصة الاول هو حي بن يقظان ؛ يورد المؤلف
على ولادته روايتين : الاولى انه نشأ نشأة طبيعية من
طينة تحمّرت بفعل حرارة الشمس ، فاتصلت التفافات فيها
افنية ، وجرى فيها السائل دماً ، وتصلبت العروق
هيكلاً ، وبرزت النتوءات اطرافاً ، وجف السطح جلداً ؛
واذ استوى تكوين الجسد ، علق به الروح من امر الله ،
فاذا هو طفل انسان مختلج ويصيح . وقد كان ذلك في
جزيرة استوائية من جزائر المحيط الهندي ، تتولد فيها
الاحياء من غير اب ولا ام ، لامتناهال التام لنور الشمس .
والرواية الثانية : انه ولد ولادة عادية من زواج سري
قانوني ، فوضع - حذر الفضيحة - في صندوق أحكم
صنعه ، ودفع في البحر ، فوصله المد الى الجزيرة
الاستوائية ، وتركه الجزر على شاطئها . واذا احس
بالجوع اخذ يصيح . وتلتقي الروايتان عندما تغر على
الصبي طيبة قد فقدت طلاها ، فترضعه وتعمده ، حتى

يقوى ويشتد . ويتسكن من تحصيل قوته بنفسه ، ويتم له التعرف الى سائر ما هو حوله من ظواهر الطبيعة .

وتشيخ الظبية وتموت ، فتحصل بنيتها نقطة التحول الاولى في حياته ، اذ يبحث عن علة سكونها فلا يجدها في ظاهر الجسد ، فيشرحها ويفحص الاعضاء الداخلية في الصدر الى ان يصل الى القلب . واذا يجد تجاوزاً فارغة يستيقن ان القوة المحركة التي يبحث عنها قد كانت في هذا المكان . ويعرف من تشرح طائر حي ان تلك القوة الهاربة اشبه شيء ببخار حار . ويتفق ، بعد حين ، ان تشب نار في الغابة بسبب التقيظ ، فيلوح له ان تلك القوة المحركة ، او الروح ، انما هي من ذلك التقيظ .

وتجيء نقطة التحول الثانية على اثر اكتشافه لناموس العلة ، اذ يتوصل من تفحصه للطبيعة الى ان احداثها يربطها ضرب من الاتصال . واول ما يكشف له من ذلك تبخر الماء بالحرارة وانعكاده سحبا ، وسقوطه مطراً بالبرودة . ويتزاولة الفعص عن ظواهر الطبيعة ، يتقرر عنده ان كل ما يجري انما هو جاري بعلة ، وان هذه العلل خاضعة لنواميس اعم ، وان هذه النواميس تابعة لنظام شامل .

وتحصل نقطة التحول الثالثة اذ يتقرر عنده ان هذا النظام الكوني المحكم انما هو حادث بفعل خالق مبدع ، ويمتنع ان يكون قد وجد من ذات نفسه . واذا بتساءل كيف ادرك ذات المبدع ؟ ثبت عنده ان نفسه التي

عرفت المبدع ينبغي ان تكون من جنسه ، والا تفيلم
ادركته ؟ ويؤدي به الاغراق في تأمل المبدع الى الانحطاف
عن هذا العالم ومشاهدة الحق . وهكذا يتدرج من المعرفة
الحسية الى العقلية فالذوقية ، حيث تتكشف له الحقائق ،
وتأخذ نفسه السعادة ، ويصف المؤلف ذلك كله بتفهم جيد
لطبائع النفس ، وربط محكم بين حقائق العلم ، وكأنه
يدون تاريخ الانسان في مراحل رقيه الفكري .

(٢) العقل والنقل بين اسأل وسلامان

يتروك ابن طفيل «حيًا» في انخطافه الروحي ، لينتقل بالقارىء
الى جزيرة مجاورة ، يمتلئ سكانها دينًا جاءهم به احد
الانبياء ، وترك لهم فيه كتاباً منزلاً ، جروا على قبوله
بالنص الحرفي . وكان معلمهم رجلاً اسمه سلامان ، عندما
ظهر من بينهم رجل اسمه آسال ، خالفه في فهم بعض
التوضيح ، فعمد الى تأويلها ، اذ بدا له ان الغرض منها هو
غير المقصود بالحرف . فثار عليه سلامان وعده خائناً
مارقاً ، وعرّض عليه الناس فتنكروا له . فثبأ به المقام
بينهم ، وآثر الرحيل عنهم الى الجزيرة المجاورة ، التي
كانت - في علمه - خالية من البشر ، كما يتسنى له ان
يعبد ربه بحسب ايمانه ، دون ان يضايقه في ذلك مضايق .
فيبيع ما عنده ، ويفرق امواله على الفقراء ، ويستكري
قارباً يوصله الى الجزيرة المقصودة . على انه لا يلبث ان
يلتقي هناك بجي ، فيفر منه اولاً ، لكنه يعود فيأمن اليه ،

لما يبدو له من كريم طباعه . وبعد ان يعلمه النطق ،
 بان يشير الى الشيء ، ويلفظ اسمه ، يتبادلات الرأي في
 شؤون الكون ، فيجدان انها متفقان تمام الاتفاق على
 تبين الوسيلة التي حصل بها العلم لكل منهما . على ان
 حياً اذ يسمع حكاية آسال مع سلامان ، يأخذه العجب
 الشديد من ورود كلام الانبياء على سبيل الرمز والتشبيه ،
 ومن عجز الناس عن ادراك المقصود بالذات من ذلك
 الكلام ، والاكتفاء بالمدلول الحرفي . وعلى الاثر ، يلج
 على آسال بان يصحبه الى جزيرة سلامان ، ليهدي القوم
 الى المعرفة الحق . فيحاول آسال عبثاً ان يشتد عن عزمه ،
 فينتقلان الى الجزيرة بقارب مرّ من هناك اتفاقاً ، فيرحب
 الجمهور بحبي - اول الامر - ظناً منهم انه بعض الاولياء
 الزهاد ، ويقبلون عليه . لكنهم ما ان يسمعوا كلامه حتى
 يتنكبوا له بأشد ما تنكبوا لآسال ، ويرمونه بالكفر ،
 ويتهمونه بأنه جاء يفسد عليهم دينهم . فيعرف حي الحال
 ان الناس لبسوا على فطرة واحدة ، ويدرك الحكمة من
 ورود كلام الانبياء على سبيل المجاز ، فيعترف لهم بخطئهم ،
 ويعتذر اليهم ، ويقرهم على ايمانهم بظاهر النص ، اذ يتقرر
 عنده ان ايمانهم متفق وعلمه في الجوهر ، لانه يأمر بتعظيم
 الله ولزوم الخير وتجنب الشر ، ويفارقهم على ذلك .
 ويعود وآسال الى الجزيرة الاولى .

(٣) رموز الحكاية

وغير خاف - بعدما تقدم - ان حياً ، في هذه الحكاية الخيالية ، يرمز الى العقل الانساني المطلق . وان هدف المؤلف ان يثبت ان العقل ، في مراحل التقدم الانساني ، قادر على ادراك الحق كاملاً ، بالحس والعقل آنذا ، والذوق والاشراق آنذا آخر ، مستقلاً عن الشريعة . وان سلامان يرمز الى الجمهور الساذج الآخذ بحرفية الشريعة ، والعبارة في ذلك ان النص الحرفي في هدايتهم النجس ، لانهم مهملون لقبول الامر والنهي ليس الا . وان آسال يرمز الى طبقة المفكرين الذين لم يقنعهم المنادول الحرفي في بعض النصوص ، فعمدوا الى استخراج المفاهيم البعيدة بالتأويل . والذي يرمي اليه من ذلك : ان احكام الشريعة متفقة مع حقائق العلم ، وان الشريعة تجتمع والفلسفة في وحدة جوهرية . وعليه فالابطال الثلاثة متفقون في الحق ، والتعاليم الثلاثة منسجمة في الجوهر .

اما الاسباب التي اختار المؤلف من اجلها هذا الاسلوب القصصي ، لموضوعه العلمي النظري ، فلم يوردها صراحة ، لكن القارئ اللبيب يستطيع ان يتبينها من خلال السطور . ولعل من أبرزها انه شاء ان يعالج موضوع الوحدة الجوهرية بين الشريعة والحكمة بأسلوب يوافق مستوى الجمهور من القراء ، وانه اراد ان يدلل على اهمية المعرفة الذوقية ، واذ كانت لا تحصل الا

بالسلوك والاختيار الشخصي ، بدا له ان هذا الاسلوب قد
يجعل القارىء على مرافقة البطل ذهنياً وخيالياً وروحياً ،
حتى انه ليدخل في الحال التي دخل فيها البطل ، وينكشف
له من الحق ما انكشف للبطل .

ولعل من اغراضه الاخرى ان يبين امر الفلسفة على
الجمهور بعد ان شبع بها المتكلمون ، ويجعل هواة الفلسفة
على الرجوع الى الايمان بعد ان اخلت بهم العلم الناقص .
فقد اورد القضايا العلمية والفلسفية منسلسلة متتابعة ، مؤيدة
بالدليل الحسي والبرهان المنطقي ، مبتدئاً من البدييات
مرتقياً نابعاً الى الحقائق المجردة والمبادئ العامة ، فكانه
يتصد من ذلك الى تعميق الفلسفة . ثم عني ببيان ما ينتهي
اليه العلم من اثبات الخالق المبدع ، ونعظيم حكمته في
ابداع العالم ، واحكام صنعه ، وتقييده بالقواعد والنواميس ،
وانخضاعه لنظام عجيب شامل . فكانه يرمي من ذلك الى
ارجاع الضالين من هواة العلم الى حظيرة الايمان .

ومهما يكن من امر ، فلا خلاف في ان هذه المحاولة
الجديدة فتح فلسفي فريد ، وخلق ادبي رائع . لأنها
جمعت بين دقة العلم ، ولطف الذوق ، وبراعة التعليل ،
وروعة الخيال .

✱

نرى من كل ما تقدم في هذا الفصل ان الفلسفة
الاسلامية ، على تعدد عناصرها ، منبثقة من فكرة اساسية

واحدة هي وحدة الحق في الشريعة والفلسفة . اما تحويل
الفكرة الى معضلة فلسفية فتأجهم عن محاولة الجمع بين
مبادئ الفلسفة التي تعتمد القياس ، واحكام الشريعة التي
تقوم على التقرير ، وعن فساعي التوفيق بين الفلسفة
الذين يلتمسون في علمهم الدليل والبرهان ، والجمهور الذي
يوجب في ايمانه السمع والطاعة . ولقد حاول ابن سينا ،
من جهته ، ان يفلس احكام الشرع بالاجتهاد واستنباط
الدليل ، وحاول ابن طفيل ان يبسط مبادئ الفلسفة
بالحكاية واثارة الوجدان ، حتى كاد الامر ينتهي الى
وسط سعيد .

مراجع حديثة للتوسع



جميل صليبا

— ابن سينا

توطئة عامة — مولده ، نشأته — حياته .
فلسفة ابن سينا .

ابن طفيل

— قصة حي بن يقظان — نشر جميل صليبا
حياة ابن طفيل — فلسفة ابن طفيل .
تحليل قصة حي بن يقظان .

دي بور

— تاريخ الفلسفة في الاسلام
الفلاسفة الاخذون بمذهب ارسطو — ابن سينا .
الفلسفة في المغرب — ابن طفيل .

محمد لطفي جمعة — تاريخ الفلسفة في الاسلام

ابن سينا — ابن طفيل .

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليازجي

— النصوص الساتعة

النبذة الخامسة في الاتفاق الجوهرى .

من قصة حي بن يقظان لابن طفيل

النبذة السادسة في مبادئ الفلسفة الالهية .

من كتاب النجاة لابن سينا

القيم الاول : الواجب الوجود .

القيم الثالث : النفس الانسانية .

الفصل الرابع

المشادة بين المتكلمين والفلاسفة

وجهة علم الكلام

كانت جهود الكندي والفارابي وابن سينا في الفلسفة امتداداً لحركة المعتزلة ، واستئنافاً لنشاطها العقلي ، على نحو احكم ونطاق اشمل . وكذلك كانت جهود الاشعري (٩٤٠) والباقلاني (١٠١٢) والغزالي (١١١١) ، بالقياس الى مذهب اهل السنة . ولقد سبق لنا واوجزنا كيف خدم الاشعري مذهب اهل السنة ، بان ايده بالاستدلال البرهاني الذي اخذ اصوله عن بعض مشايخ المعتزلة ، فتم له بذلك ان يرفع الكلام الجدلي ، الى صعيد الاعتزال البرهاني ، ويقارع مشايخ المعتزلة حجة بحجة ، ودليلاً بدليل . ثم استأنف هذه الحركة بعده تلميذه الباقلاني ، وكان قوي الحجة شديد العارضة . واستقل بها - من بعده - ابو حامد الغزالي ، وبفضله اتزنت وتبلورت . ذلك انه اتجه بها اتجاهاً جديداً ، فصورها عن الجدل والمقارعة ، الى البحث

العلمي الرصين .

(١) عميد المتكلمين - الغزالي

ولد أبو حامد الغزالي في مدينة طوس من أعمال خراسان ، وفيها نشأ وترعرع ، وحصل علومه الأولى . وكان معلمه وموجهه صديقاً لأبيه من علماء التصوف . واذ طلب المزيد من العلم تحول إلى نيسابور ، وحصل الفقه وغيره من علوم الدين على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني . ثم عكف على سائر علوم العصر فحصلها على نفسه ، مستعيناً بؤلفات اعلامها ، فخص بالذكر منهم أبا نصر الفارابي ، وأبا علي ابن سينا . واذ لمع نجمه في علوم الدين ، استدعاه نظام الملك إلى بغداد ، للتدريس في المدرسة النظامية ، والاشراف على التعليم فيها . فلبى الدعوة ، وقام بالهمة التي وكالت اليه خير قيام . وكان جل جهده موجهاً إلى إبطال مزاعم الفلاسفة ، فكان يورد لهم القول ثم يبين وجوه بطلانه . وقد انتهى به جهده هذا إلى وضع كتابين : أحدهما « مقاصد الفلاسفة » اجمل فيه تعليم الفلاسفة ، والاخر « تنافت الفلاسفة » ، فخص فيه آراءهم الكونية ، في عشرين مسألة ، كفرهم في ثلاث منها ، وبدعهم فيما بقي .

على انه لم يلبث ان اخذته الشعور بان هذا النحو من التعليم - على جدواه في قرع الخصوم ، وتدعيم مذهب اهل السنة - لا يجدي كثيراً في ترسيخ الايمان ، وتعزيز الروح الديني ، والتوجيه الى العمل الصالح . فأثر اعتزال

التدريس حتى ينكشف له وجه الصواب في التعليم والارشاد .
 واول ما خطر له ان يطلب الحق بنفسه ، عن غير
 طريق العلم التقليدي ، ثم يتفحص على نورد تعاليم الفرق
 الكبرى على اختلافها . واذ بدأ يرفض التقليد - مبدئياً -
 كسبيل امين الى الحق ، عمد الى وسائل المعرفة الاخرى
 فوجد ، بعد جهاد نفسي حاد ، ان الحواس غير مأمونة
 وان العقل غير وافي بأنواع المعارف ، وان الحق الناجز
 انما يجيء عن طريق الحدس الديني والكشف الباطني . وعلى
 ذلك تقرر عنده ان وسائل المعرفة : حسن ، قبيح ، فادراك ،
 فحدس ، فكشف ، فتبوة . وهكذا فارق الغزالي الدين عن
 طريق التقليد . وعاد فالتقاء عن طريق الكشف والايان بالتبوة .
 واشتدت به هذه الازمة النفسية ، واشتد معها نحرجه
 من موالاته التدريس ، على نحو ما كان يفعل . وتولدت
 عنده نزعة زهدية قوية ، لم يلبث على اثرها ان تخلى عن
 ممتلكاته وامواله ، ورحل الى مكة حاجاً . واخذ من ثم
 ينتقل بين الحواضر الكبرى في ذي الزهاد ، يعيش في
 مساجدها عيشة المتقشفين ، ويستنفد الوقت في الوعظ
 والارشاد ومجاهدة النفس . وبعد عشر سنوات قضاهما بين
 مكة والاسكندرية والقدس ودمشق ، بدأ يشعر انه مدعو
 ثانية الى التدريس ، ولكن على نحو جديد . فعاد الى
 بغداد ، واقام فيها معلماً واعظاً . ثم تحول الى نيسابور ،
 واقام زمناً على التدريس في مدرستها النظامية . واذ

استند به الحنين الى مستط رأسه - طوس - عاد اليها ، واستقر فيها واعظاً معلماً ، حتى وافاه الاجل . وقد وافقه نشاط التأليف حتى اواخر حياته ، فوضع في مرحلة ترجمه كتباً عديدة اهمها اثنان : « إحياء علوم الدين » بسط فيه مبادئ الشريعة على سبيل الوعظ والارشاد ، و « المتفكر من الضلال » استعرض فيه مراحل حياته الفكرية ، وكيف انتهى من مناقشة الفرق الى « الحق الذي لا جمجمة فيه » .

(٢) السبيل المؤدي الى الحق

كان الخافز الاول في نشاط الغزالي الفكري حب الحق ، والعمل على تحصيله وتأيدته ، وهو - كما قال - « مزية وضعها الله في جبلته » ، فلم يكن له ان يتحول عنها . وقد اعتمد في سعيه وراء الحق على ثلاثة مبادئ اساسية تجلت فيها اصالته ونزاهته : اولها ان يأخذ الحق من اي مصدر كان - حتى من افواه الخصوم - ويتنصر له ؛ وثانيها ان يفصل بين حقائق العلم ومبادئ الشريعة ، لان « العلم يستند الى العقل ، والدين ينبجس من القلب » ، فسبيل الاولى القياس الفكري ، وطريق الثانية الايمان الديني ؛ وثالثها ان يركز قيمة العلم في العمل المواتم ، لان « معيار العلم يميز بين الصحيح والفساد . وميزان العمل يفرق بين العمل المسعد والعمل المشقي » ، والسعادة انما تكون بها معاً .

ولما كانت الفرق قد تعددت في عهده ، ودغاة الحق قد كثروا واختلفوا ، لم يجد الغزالي بداً من مناقشتهم جماعة جماعة . اذ تقرر عنده ان الحق الذي ينشده لا يخلو ان يكون ، كله او بعضه ، عند جماعة او اكثر من المتكلمين والفلاسفة والتعلّيمات والمتصوفة . وقد بدأ يزملانه المتكلمين ، فايدهم في مبدأ الخلد من كفاءة العقل ، واشترط في صاحبه ان يكون « متأديباً بالشرع » ، حتى يقبل اجتهاده . على انه اخذ عليهم مأخذ منها : انهم انكروا على خصومهم الفلاسفة ما اوردوه في كتب علومهم حجة ، مع ان بعضه ثابت بالدليل القاطع ، وهو لا يعارض احكام الشريعة بوجه ، واعتبر ابطالهم لهذه العلوم انتصاراً للجهل ، وإساءة لا تغفر نحو الاسلام . واخذ عليهم ايضاً انهم حصروا جل نشاطهم في المجادلة والمفارقة ، وغفلوا عن التعليم الإيجابي ، والتوجيه العملي الحثيث .

ثم تعرض للفلاسفة ، وخصّ بنقده الالهيين منهم ، لان مذاهب الدهريين والطبيين قد ابطالها الالهيون من قبل ، فكفي مؤونة الرد عليهم . لكن لما كان الالهيون قد استبقوا شيئاً من كفر الاولين ، كان لا بد من مناقشتهم الحجاب . وتهدأ لذلك قسم علومهم الى ثلاث فئات ، صوبهم منها في المنطق والرياضيات ، وخطأهم في الالهيات جملة ، اما الطبيعيات فقد اقر بصحة حقائقها المفردة ، لكنه ابطال نواحيها العامة ، واقام مكانها ارادة الله المطلقة .

على انه لم يعتبر اخطاءهم ذات خطورة واحدة ، بل كفرهم في امور منها ، وبدعهم في امور . اما ما كفرهم بسبب ثلاث مسائل هي : قولهم بازلية العالم ، وانكارهم حشر الاجساد ، وحصرهم علم الله في الكليات دون الجزئيات . ومع انه لم يبطل علمهم جملة ، فإنه حذر المتعلم الغش من هذه العلوم لئلا يظن ، اذ يعين احكام ادلتهم في العلوم الوضعية ، ان مقرراتهم في العلم الالهي ثابتة ثبوت تلك . فيضلّ سواء السبيل . وقال بحق التعليمية انهم اصابوا في نسبة العصمة الى الامام في التعليم ، اخطأوا في تعيين الامام المعصوم ، وعنده انه النبي محمد لا غير . وآثر في النهاية مذهب الصوفية المعتدلة لان انتصاره « ارباب اعمال لا ارباب اقوال » . وكان اثاره لهم بعد ان سلك طريقهم ، ونظر احوالهم ، واتخذ نفسه بمثل ما اخذوا به نفوسهم من زهد ومجاهدة .

وعليه فقد كان اثر الغزالي عظيماً في علم الكلام . جاء بعد خروج الفكر من نطاق الاعتزال الى حقل الفلسفة ، فخرج هو بالاشعرية من حدود القضايا الكلامية الى المسائل الفلسفية على اختلافها ، وناقش هذه المسائل على اساس « العقل المتأدب بالشرع » . ثم انه حوّل مجرى النشاط الكلامي من الجدل الى التعليم العملي ، ومن الاستدلال الاقناعي الى التثقيف الروحي ، فعدا مذهب بذلك المذهب الكلامي المعتمد . وصار هو به « حجة الاسلام » . وفيه

خدم - الى ذلك كله - الاسلوب العلمي في البحث
والنقد ، فشك في العلم التقليدي أولاً ، ثم عمداً الى تحري
الحقائق بالبحث الدقيق ، والنقد النزيه ؛ وجعل نقده بناءً ،
فاورد آراء خصومه أولاً ، وهدمها ثانياً ، ثم شاد على
انقاضها - ختاماً - صرح الحق .

وجهة نظر الفلاسفة

ابن رشد (١١٩٨) اعظم فلاسفة الاسلام في الغرب
الاسلامي ، وهو في رأي الكثيرين من مؤرخي الفكر
اعظم فلاسفة الاسلام على الاطلاق . فلا يدع ان يكون
الدفاع عن وجهة نظر الفلاسفة قد انتهى اليه ووقف عنده .

(١) عميد الفلاسفة - ابن رشد

ابو الوليد بن رشد سليل امرة نبيلة ، اشتهر غيور
واحد منها بالقضاء وعلوم الدين . ولد في قرطبة ، وبعد
ان حصل علومه الاولى توجه بعناية ابيه الى القضاء وعلوم
الشريعة ، مؤثراً المذهب المالكي ، سالكاً الطريقة
الاشعرية . وبعد ان استوفى علوم الشريعة ، عكف على
العلوم الاختيارية والعقلية ، فحصلها أولاً على اعلام العصر
لاسما ابي جعفر هارون ، ثم استزاد منها بالمطالعة
والمعاينة ، حتى نبغ منها في الطب والفلسفة . واذ بلغت
شهرة بالاطل الموحدين في مراكش ، اشار ابن طفيل
على مولاه الخليفة ابي يعقوب يوسف - وكان شديد الرغبة

في الوقوف على اغراض ارسطو فيما وراء الطبيعة - بان يستدعيه ويستعين بعلمه ففعل وسر به . وتولى - من بعد - القضاء في اشبيلية ثم في قرطبة ، واعد الى اشبيلية قاضي قضاة . وعندما تقدمت بابن طفيل السن ، وفترت همته ، لم يجد الخليفة خلفاً له خيراً من زميله وصديقه ابن رشد ، فاستدعا ثانية اليه ، واقامه في البلاط طويلاً ومشيراً . وقد انتج ابن رشد في هذه الاثناء كتابه الشهير « الكليات في الطب » بمساعدة ابن حنبل . وتوفي ابو يعقوب يوسف وتولى الخلافة بعده ابنه ابو يوسف يعقوب الملقب بالمتصور ، فحظي عنده ابن رشد اولاً ، لما كان من رغبته في العلوم العقلية ، واضطجبه اذ نقل عاصمته الى اشبيلية . لكن طارئاً طرأ على نفسه ابي يوسف تحول به الى الزهد ، وآثر مناهج المتصوفين . فضاقت على اثر ذلك بتخريج الفلاسفة وجدل المتكلمين ، وسهل على حساد ابن رشد وخصومه سبيل الايقاع به ، فاثاروا عليه المتصور بسبب آرائه الفلسفية الجريئة ، وطلبوا محاكمته واعدامه ، بحجة افساده في الشريعة . فحوكم وامرقت مكتبته وقضي عليه بالنفي . على ان المتصور عاد فعفا عنه قبل انقضاء العام ، لكنه لم يصر طويلاً بعد تلك النكبة .

(٢) الدفاع عن الفلاسفة

اماز ابن رشد بالفلسفة وعلوم الشريعة ، وغدا بفضل تبحره في الفلسفة وبراعته في الفقه وسائر العلوم الشرعية ،

أخرى مفكري العصر بالخوض في موضوع النزاع بين الشريعة
 والفلسفة . وهو ، على مكانته الرقيقة في الفلسفة ، لم يتروك
 لنا - فيما نعلم - كتاباً جامعاً في هذا الموضوع ، كما
 فعل ابن سينا قبله . وغالب الظن انه قد استنفد جهده
 في عكوفه على شرح فلسفة أرسطو في كتابه الموسوم
 بـ « تفسير ما بعد الطبيعة » ، وفي اشتغاله طويلاً في
 وضع كتاب « تهافت التهافت » الذي رد فيه على الغزالي ؛
 وكان - فيما نرى - أخرى فلاسفة الإسلام في وضع كتاب
 جامع من هذا النوع . على ان شهرة ابن رشد قامت على
 نوع انتاجه لا على ضخامته ، فشرحه لأقليات أرسطو من
 ادق الشروح وأوفاهها ، وقد بقي مرجعاً للدارسي فلسفة
 أرسطو في أوروبا بضعة قرون . وكذلك ردوده على
 الغزالي ، فقد أوضحت الكثير من دقائق الفلسفة الإسلامية ،
 وعملت الكثير من خفاياها تعليلات مبتكرة مقبولة . على
 ان الذي يعذبنا الآن من انتاجه الفلسفي صلته بالمتكلمين
 عموماً ، وبالغزالي على الأخص . فقد وضع في الرد على
 مبتدأ المتكلمين رسالة صغيرة ، بحث فيها صلة الشريعة
 بالفلسفة ، على اساس جديد ، هي كتاب « فصل المقال
 فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » . والف في الرد
 على الغزالي كتاباً ضخماً ، هو كتاب « تهافت التهافت »
 تناول فيه المسائل التي حمل فيها الغزالي على الفلاسفة في
 كتابه « تهافت الفلاسفة » مسألة مسألة ، فانتقد فلاسفة

الاسلام حيث خرجوا عن مبدأ ارسطو كما فهمه هو ،
واتخذ هذا المفهوم اساساً لمناقشة الغزالي ، فايد اقوال الفلاسفة
وبرر بساخطهم .

(٣) صلة الشريعة بالفلسفة

اتفاق الشريعة والفلسفة قائم - في رأي ابن رشد - على
دليلين : الاول عقلي والثاني نقلي . اما الدليل العقلي فهو
ان غرضها الاقصى واحد ، وهو معرفة الحقائق ؛ اذ
الشريعة من جهتها تعلم الناس عن الحقائق ، والفلسفة كذلك
تدعوهم الى درس الموجودات ، من حيث دلائلها على
خالقها ، ولا شبهة في انه « كلما كانت المعرفة بصنعتها
اتم كانت المعرفة بالصانع اتم » . واما الدليل النقلي فهو
ان الشريعة نفسها قد دعت الى اعتبار المخلوقات ، وجاء
ذلك آتياً على سبيل النذب : كما في الآية « او لم تنظروا
في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » ،
وآتياً آخر على سبيل الوجوب : كقوله تعالى « فاعتبروا
يا اولي الابصار » . والاعتبار هنا هو النظر الى الموجودات
بالقياس العقلي ، وهل الفلسفة الا هذا الاعتبار جارياً على
القياس العقلي ؟

ثم يبين ان الاعتبار القياسي - او علم المنطق - انما هو
علم آلي ، يستخدم للوصول الى الحق ، اي كان نوعه ؛
فلا وجه لتحريمه . ولذلك فهو يقطع بان الاستعانة به ،
وبما توصل اليه السابقون من علم ، لمعرفة الحق ، امر لا

لشكره الشريعة . وعليه فينبغي ، كما يقول : « ان ننظر
 في الذي قالوه من ذلك ، وما اثبتوه في كتبهم ، فما
 كان منها موافقاً للحق قبلناهم منهم ، وسررنا به ،
 وشكرناهم عليه ؛ وما كان منها غير موافق للحق نبهنا
 عليه ، وحذرتنا منه ، وعذرناهم » . لذلك يشكر ابن
 رشد على المتكلمين ودعهم الجارف عن علوم الفلسفة ،
 ويميز فيها بين ما هو ضار بالذات ، وما هو ضار بالعرض ؛
 فيشير الى سوء رأي المتكلمين في تحريم هذه العلوم على
 المؤمنين جملة ، بناء على ان بعض السذج قد اساءوا فهم
 مراميها ، ففعلوا سواء السبيل . ويشبه ذلك برذع كل
 عطشان عن شرب الماء ، لأن احدهم شرب به فمات . اذ
 الموت بالشرق عرض ، وبالعطش لازم . ثم يستشهد على
 اباحة الشريعة لأبواب القياس — على اختلافها — بالآية الكريمة
 « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم
 بالتي هي احسن » . ذلك ان الناس كما قال — « متفاضلة
 في التصديق : منهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق
 بالاقاويل الجدلية ... ومنهم من يصدق بالاقوال
 الخطابية ... »

ثم يتطرق ابن رشد الى مواطن الاحتكاك بين الشريعة
 والفلسفة ، فيبين انها محدودة . ذلك ان الشريعة قد عاجلت اموراً
 لم تتعرض لها الفلسفة ، وعاجلت الفلسفة اموراً لم تتعرض
 لها الشريعة . فلا خلاف بينهما في ذلك . اما ما عاجلته

كلماتها ، فلا يخلو ان يكون بما اتفقتا فيه نصاً او اختلفتا ،
 فاذا كان بما اتفقتا فيه فالالسجام بينهما امر واقع ، اما
 ما اختلفتا فيه نصاً فينبغي فيه تأويل النص الشرعي على
 وجه يتفق مع الدليل العقلي ، بشرط ان يجري ذلك على
 اصول البيان العربي ، وبمحافظة فيه على روح الشريعة .
 ولا يجعل ابن رشد التأويل حتماً مباحاً لكل مجتهد ، بل
 يحصره في ارباب البرهان . ولا يقطع بكفر المخطئ في
 التأويل ، بل يتعلق ذلك على اعتبارين : فاذا كان المخطئ
 في التأويل من ارباب البرهان فله اجر واحد ، ولو اصاب
 لكان له اجران - على ما في القياس الفقهي . اما اذا
 كان من غير ارباب البرهان فخطؤه في الفروع بدعة ،
 وفي الاصول كفر ، لانه ليس من ارباب الاجتهاد .
 وينتهي ابن رشد الى ابعاد من هذا فيقطع بوجوب عزلي
 الجمهور عن تداول المعاني المؤولة جملة .

(٤) من مسائل الخلاف

يذل ابن رشد الكثير من جهوده في سبيل الرد على
 المتكلمين . فتناول ، فيما تناول ، المسائل العشرين التي
 خطا الغزالي بها الفلاسفة ، وعالجها واحدة واحدة ، وبين
 الرأي الصحيح للفلاسفة في كل منها . واورد الادلة الكثيرة
 في الدفاع عن وجهة نظرهم . ويتعذر علينا ، في الحدود
 المرسومة لهذا الكتاب ، ان نسوق الكلام مفصلاً في تلك
 المسائل جميعها ، لذلك سنجتزئ . فلم الماماً بجملاً بحمس

منها ، هي اكثرها شيوعاً واوسعها تداولاً ، وهي : علم
 الله ، وقدم العالم ، وحشر الاجساد ، وناموس العسله ،
 وتحقيق المعجزات ؛ فتكون مثلاً على المشادة العنيفة التي
 نجمت واستفحلت بين ارباب الكلام وانصار الفلسفة .
 ففي مسألة « العلم الالهي » كانت المعتزلة قد رأت انه
 يشمل الكليات ، ولا يتعرض للجزئيات لانها متغيرة .
 ولما كانت المعتزلة قد وحدت بين الصفات والذات الالهية ،
 وبالتالي بين علم الله وذاته ، فقد وجب الاعتقاد ان ذاته
 متغيرة بتغير علمه ، وهو محال . اما المتكلمون فقد
 انكروا دعوى المعتزلة من اساسها ، واثبتوا العلم الشامل
 لله . ولما كانوا قد فصلوا بين الذات والصفات ، لم يستتبع
 قولهم إلحاق التغير بالذات الالهية . وجاء الغزالي فحمل على
 قول المعتزلة ومن تابعهم من الفلاسفة ، لان انكار علم الله
 للجزئيات مخالفة صريحة لنص لا يقبل التأويل ؛ ثم هو
 يجعل الحساب محالاً ، والثواب والعقاب لغواً ، لاعتماد
 ذلك كله على احوال الناس الجزئية . فلم يجد - والحالة
 هذه - مناصاً من تكفيرهم . على ان ابن رشد غالى من
 قال من الفلاسفة : ان الله لا يعلم الجزئيات ، وبين ان
 ابن سينا - وهو رأس الفلاسفة - لم يقل هذا القول ،
 وانما قال ان علمه - تعالى - للجزئيات غير مباشر ، فهو
 من نحو كلي ، اي انه يعلمها باسبابها . ولم يطمئن ابن
 رشد الى قول ابن سينا هذا ، بل ادعى ان القول الحق

في الموضوع انما هو : ان علم الله غير علم الناس نوعاً ،
اذ هو علة الوجود بما هو موجود ، وليس معلولاً له .
فالعلم الانساني ، كلياً كان او جزئياً ، معلول للموجود ،
فكما يكون الوجود يكون العلم ، وحسبها يتغير ذاك
يتغير هذا . اما علم الله فلا هو كلي ولا جزئي ، بل هو
علم فاعل شامل للكلي والجزئي . واذن فعلم الله غير محدود
ولا محصور ، وقول الفلاسفة - على الاصح - لا يوجب
تكفيراً ولا تبديعاً .

وفي مسألة « قدم العالم » ، كان اكثر شيوع المعتزلة قد
خرجوا القول : بان الله خلق العالم من لا شيء ، بمعنى
انه لم يوجد من مادة محسوسة سابقة - على نحو ما يفعل
الصانع في صناعته - بل اوجده من مادة معنوية قديمة ،
وقالوا انه لا يوالي خلق الاشياء في كل آن ، على ما
ذهب اليه الاشاعرة ، بل قد اوجدها مرة واحدة على
سبيل التضمين ، وتركها رهن مرور الزمان ، وفي كفالة
نواميس الطبيعة . ثم افرغ الفلاسفة هذا القول في صيغة
الانثاق . اما الغزالي فقد رأى ان قول الفلاسفة هذا
إشراك بالله ، وتحديد لقدرته ، وتشبيه له بخلقه ، فهو
موجب لتكفيرهم ، اذ ان الذي يتمتع على الناس لا
يستحيل بحق الله . غير ان ابن رشد رد هذه الدعوى
بقوله : ان الفلاسفة ، اذ قالوا بقدم العالم ، لم يساووا بين
الله والمادة الاولى . وان القول الحق في ذلك ، ما ذكره

ابن سينا ، حيث اشار الى ان القديم يقال باشتراك الاسم
على معنيين : قديم بالذات وقديم بالزمان . وفي تعريفه ان
القديم بالذات هو ما ليس له علة اوجدته ، بل علة وجوده
انما هي من ذاته ، فهو ابداً موجود ، بل هو واجب
الوجود ؛ وان القديم بالزمان هو الموجود بعلة خارجية ،
واذن فهو محدث بالذات . ومعنى انه قديم بالزمان : ان
الله اوجدته مع الزمان ، فلم يكن زمان لم يكن هذا
القديم فيه . وعليه فالعلم قديم ، وهو مع ذلك لا يشارك
الله في القدم ، وليس في هذا القول اشراك بالله ، ولا
تجديد لقدرته ، ولا تشبيه له بخلقه . فلا موجب لتكفير
الفلاسفة في شيء من ذلك .

وفي مسألة « حشر الاجساد » ، كانت المعترلة قد
اخرجت الدلالة من الحرف الى المجاز ، فاعتبرت الكلام
في الجنة واصوافها ، والسعادة ومراتبها والشقاء والوانه ،
والناس واحوالهم ، من قبيل التشبيه والتمثيل . وايدهم في
ذلك جماعة الفلاسفة لان الاجساد وعناصرها ، والطبيعة وما
دخل في تركيبها - كل ذلك - غير صالح للبقاء السرمدي .
فاقضى ذلك الحكم بان النفوس وحدها تحشر ، وان
احوال المعاد على اختلافها ، روحية لامادية . اما الغزالي
فقد تابع الاساعرة في استنكار هذا الحكم ، وفرض فيه
ترك التأويل واوجب الايمان المطلق . لان الفعل الانساني
لا يقوى على ادراك شيء من ذلك . وقضى بكفر من

ذهب في ذلك مذهب المؤولين . على ان ابن رشد رد
دعوى الغزالي بقوله ان الفلاسفة - على ما بلغ اليه ابن
سينا - لم ينكروا امكان حشر الاجساد ، لكنهم لم
يجدوا عليه دليلاً في علومهم . ولما كانت غائبهم انما هي
في شؤون الروح لا الجسد ، فقد تركوا الخوض في ذلك .
ثم زاد على ذلك فقال : ان صحيح ان النفوس تتخذ في
اجساد فينبغي ان تكون هذه الاجساد ، وكل ما في الجنة
والنار ، من مادة غير مادة هذا العالم . لان هذه عرضة
للكون والفساد ، وموضوع للتغير الدائم . وليس في
قولهم هذا ما يوجب التكفير .

وفي قضية « المعجزات » و « ناموس السببية » اخذت
المعتزلة ناموس السببية مبدأً اساسياً لتعليمها ، فحتم ذلك
عليها انكار وقوع المعجزات . وتابعها الفلاسفة على ذلك
اعتقاداً منهم ان الذي نظم الكون ، لا يمكن ان
يعبث بنظامه . وقد ثار المتكلمون لذلك اذ رأوا في
انكارهم صريحاً لنص منزل ، وتحديداً وقعاً لقدرة الله .
وتابعهم الغزالي في ذلك ، واثبان ان المعجزات امر جائز
لا واجب ، اقتضت وقوعها ظروف خاصة ، وان مجرد
توالي الامور على نحو معين لا يثبت ان السابق منها سبب
للاحق . وعلى ذلك اوجب الايمان بالمعجزات ، وانكر
ناموس العلة ، واقام مكانه ارادة الله المباشرة المطلقة .
وجعل قول الفلاسفة في الحاليين بدعة شنيعة .

هذا ما وقعت عنده - في ذلك العصر - المشادة بين
المتكلمين والفلاسفة ، ولعل امرها باقى ما بقي النزاع بين
النقل والعقل او البرهان والايمان .

*

ولنتحول الآن الى فريق ثالث من مفكرى المسلمين
اتهموا الخواس والعقل ، ونشدوا الحق بالحدس والكشف
الباطني ، وهم المتصوفون .

مراجع حديثة للتوسع

الغزالي . المتقذ من الضلال - نشر جميل صليبا

حياة الغزالي ، فلسفة الغزالي .
تحليل المتقذ من الضلال .

احمد فريد الرفاعي - الغزالي

الجزء الاول - عصر الغزالي وسيرته .

دي بور - تاريخ الفلسفة في الاسلام

الباب الخامس - نهاية الفلسفة في الشرق .

الفصل الاول - الغزالي .

الباب السادس - الفلسفة في المغرب .

الفصل الرابع - ابن رشد .

محمد لطفي جمعه - تاريخ فلاسفة الاسلام

الغزالي - ابن رشد .

نصوص مختارة للتحليل

النصوص الساتعة - كمال اليازجي

النبة الرابعة - الشريعة تبرز الاشتغال بالحكمة .

من كتاب « فصل المقال » لابن رشد

النبة السابعة - المشادة بين المتكلمين والفلاسفة .

القسم الاول : حجة الغزالي - من « المتقذ »

و « التفاهت » لغزالي

القسم الثاني : دفاع ابن رشد - من « تبيان

التفاهت » لابن رشد

الفصل الخامس

الطريق الصوفي

تمهيد اجمالي

التصوف - بعد الكلام والفلسفة - هو المجري الثالث في تاريخ الفكر الاسلامي . فقد نشده المتكلمون عن طريق فهم النصوص المنزلة وإدراك مراميها ، وطلبه الفلاسفة عن طريق الجمع بين معاني النصوص وحقائق العلم بالبحث النظري والقياس الاستنباطي . اما المتصوفون فقد ساء ظنهم بوسائل الحس والتفكير ، وآثروا السعي وراء الحق بتطهير النفس من مغريات المادة ، واعادتها تقية كما كانت اذ وردت هذه الدنيا . ورأوا انهم متى ظفروا بذلك سميت نفوسهم الى خالقها ، واستمدت منه المعرفة الحقة بالكشف الباطني .

على انه لا بد من القول - بادىء ذي بدء - ان التصوف الاسلامي من المواضيع التي لم يستفدها البحث ، وذلك للصعوبات الجمة التي تواجه الباحث المدقق . فالكثرة

من مؤلفات اعلامه لم تنشر بعد . واتباعه لم يتفقوا على
نقطة واحدة في سلوكهم ، ولا اجمعوا على سياق واحد
فيما استخدموه من المصطلحات والتعاريف والرموز .
فتخلف عن ذلك الكثير من الابهام واللبس والغموض في
آثارهم . والذين تولوا شرح المؤلفات الصوفية إما متصرفون
جاءت شروحيهم غامضة كالأصل ، او غير منصوفين التبت
عليهم المعاني واستبهمت الأغراض . والعامل الاساسي في
ذلك على ما يبدو - ان التصوف نزعة روحية
وجدانية ، تعتمد على الرياضة النفسية والاحساس الباطني
والذوق الفردي . لذلك كان العنصر الذاتي طاغياً عليها ،
فغشي - من ثم - الادب الصوفي هذا الابهام الشديد .
ومع ذلك كله فان الاعتبار العامة فيه واضحة ،
وكذلك اهدافه القصوى . اذ هو طريقة في الحياة قوامها
الزهد والتقشف . يرى اصحابها ان حطام الدنيا مصدر
الشر والشقاء فينبذونها ، ويجهدون في تطهير النفس من
ادراكها رغبة منهم في النجاة من اذى الدنيا ، والظفر بسعادة
الآخرة .

(١) اصول التصوف ومصادره

افاض الباحثون في تحليل تسمية هذه النزعة بالتصوف ،
فاعادها بعضهم الى « صفاء » القلب ، وردّها آخرون
الى « الصنعة » وهي السقيفة التي رفعت للفقراء المتعبدين
في الصدر الاول ، خارج مسجد المدينة ، لكي تكون

لهم مأوى وملجأ ... على أن الغالب - كما أشار ابن
خلدون - أنها من « الصوف » ، وهو اللباس الذي اتخذ
النساك - من قبل - شعاراً ، فنسب المتنسك إلى
الصوف فقيل : « صوفي » ، واشتقوا منه فعلاً فقالوا :
« تصوف » بمعنى تنسك ، وجاء - من ثم - التصوف
بمعنى التنسك ، ولعله الإصوب .

والتصوف ، بمعناه الصحيح ، يصعب رده إلى أصل
واحد . فقد داخل عناصره الإسلامية أصول غريبة ،
بعضها هندي فارسي ، وبعضها الآخر يوناني اشراقي .
وكثيراً ما يتعذر رد النزعة الواحدة من نزعاته إلى أصل
معين ، إذ تكون شائعة في عدد من هذه الأصول .
مثال ذلك احتقار المادة ، والعزوف عن الدنيا ،
والانقطاع إلى التأمل ، والعكوف على الرياضة الروحية ؛
فهذه الظاهرة تكاد تكون عامة في الأصول المذكورة .
وهي نزعة معروفة عند الصينيين والهنود والفرس ، وفي
اليهودية والمسيحية والافلاطونية الجديدة . ولا يستبعد أن
تكون قد ولدت في اواسط آسيا وزحقت غرباً ، فتأثرت
بها بعض الأديان ، وهذبها بعض المذاهب الفلسفية . وبعد ،
فالتنسك الشرقية واحدة ، واحساسها الوجداني واحد ،
واستجابتها للداعي الروحي سريع . أما أن يكون
التصوف الإسلامي برمته دخليلاً فمردود على القائلين به ،
يدليل قيام اساس الايمان فيه على الاصول الاسلامية من

قرآن وسنة ، وتقليد راسخ . على ان التصوف ، وان كان قد نشأ في الاسلام ، الا ان نموه لم يكن وليد التطور الطبيعي وحده ، بل قد تسربت اليه ، مع مرور الوقت ، عناصر غريبة من مصادر متفرقة ، غدت بعد التفاعل والتعديل والتبثيل ، جزءاً من كيانه ، على ما انتهى اليه واستقر عليه .

(٢) بين الزهد العملي والتصوف النظري

لم يكن الجاهلي - على ما يصوره أدبه - قوي النزعة الروحية ، بل كان اتجاهه بالاكثَر مادياً ، لقلة أسباب الرزق ، وصعوبة الحصول عليه . الا ان العرب عرفوا ضرباً من الزهد في المناسك المسيحية ، وأجلتوا الرهبان . وربما تأثر بهم البعض فسلكوا طريقهم . ثم جاء الاسلام فدعا الى تعزيز الناحية المعنوية في الحياة ، وحبب الى الناس الفضائل ، ورفع من شأن القيم الروحية . لكنه لم يكن سليباً ، اذ لم يدع الى الزهد ، ولا حث على التقشف ، بل حث على العمل والاجتهاد والسعي في الكسب ، وابعث التمتع بالخيرات في حدود الشريعة ، جريئاً على قاعدة « اعمل لدنياك كأنك تعيش ابداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . لكن فئة صغيرة من المسلمين الاولين غالوا في الانكماش عن المجتمع ، والانتقطاع الى العبادة ، استكفافاً من مفسد المجتمع ، وتأثراً من مغريات الدنيا ، وخوفاً من عقاب الآخرة ؛ فمالوا الى الزهد ، وقنعوا من

اسباب الحياة بالقليل الكافي .

وفي النصف الثاني من القرن السابع وقعت أحداث كثيرة عززت هذا الاتجاه الزهدي . فقد انتشرت الفتوحات في البلدان المجاورة ، فانتسع على اثرها الرزق بما ورد على بيت المال من الفتي ، واخراج الجزية والمكوس . فتمت الثروات الخاصة ، وكثر الترف والبذخ ، حتى ادى بالبعض الى التطر وارثاب المحرمات . ثم ان الشقاق الذي نشب بين الاحزاب حول صاحب الحق الشرعي في الخلافة استغل ، حتى ادى الى المباشرة بالقول والنزاع بالسلاح ، وقاد الى فتن اهلية اهرقت فيها الدماء الزكية . ورافق هذه الاحداث نشوء البدع ، وانتشار الشكوك ، وشيوع التأويل ؛ فاستتبع ذلك كله ردة روحية قوية ، تنكسر اربابها للفساد الاجتماعي ، والطغيان السياسي ، والتنازع الديني . واذ يسوا من الاصلاح بالزجر والردع ، اعتصموا بانهم ، وانقطعوا الى عباداتهم ، واقتدوا بالنبى وصحبه ؛ فتمثلت في حركاتهم هذه ردة روحية قوية ، ظهرت في عظمتهم وتعاليسهم وتصرفاتهم على السواء . ولعل بعضهم غالى في زهده ، فاستبدل بثيابه المموج من الشعر ، والرداء من الصوف ، تشبها بالنسك من غير المسلمين . وازدادت في القرن الثامن الاحداث السياسية عنفا ، والحياة الاجتماعية انحطاطا ، والحالة الخلقية فسادا ؛ فقويت بذلك الردة الزهدية من الجانب الاخر ، وغدت اكثر تقنعا لعناصر

الزهد الدخيل ، المعن في التقشف ، المغالي في الكبت
والحرمان .

وقد سابر هذا التيار الزهدي في نشرته الروحي نحو
سريع في المعارف ، جاء آتياً عن طريق الاحتكاك بجماعة
من النساك والمتصوفين الاعاجم ، وآتياً آخر عن طريق
مطالعة الكتب التي تحمل آثاراً من هذه النزعة . وقد
وردت هذه المؤثرات الدخيلة من مصدرين هامين : أحدهما
افلاطوني اشراقي ، والآخر هندي فارسي . فلم يكن بد
لنزعة الزهد الاسلامية من التأثر بهما قليلاً او كثيراً ، ولم
تلبث - لذلك - انبرز فيها تباعاً اللون الاعجمي ، فكان
الربيع الاخير من القرن الثامن فترة انتقال من الزهد
العلمي الى التصوف النظري . فاخذت - من ثم - الحياة
الزهدية تنتظم في اوضاع معينة ، وتوجه نحو غايات فكرية
واضحة ، ومبادئ فلسفية مقررة . على ان تأثير العنصر
المسيحي اليوناني كان اسبق ، بسبب تقارب
الفكرة ، وشدة التماس في الاحتكاك ، ونشاط
حركة الترجمة عن اليونانية ، وسهولة انتشار المذهب
الاشراقي . ولذلك فان نزعة الزهد العملية التي تجلت أولاً
في حياة ابي هاشم الكوفي (٧٦٧) وابراهيم بن ادهم
(٧٧٨) ، اخذت تتحرر تباعاً من عامل الخوف والحشية ،
وتنشط في انجاء عاطفة الحب الالهي ، بتأثير رابعة العدوية
(٧٩٦) التي - كما اثر عنها - « ما عبدت الله خوفاً من

جحيه ، ولا طمعاً في نعيمه . بل حباً به ورغبة فيه .
واخذت هذه النزعة - من ثم - تتحول من نهج زهدي ،
الى نظام فلسفي نظري ، بتأثير معروف الكرخي (٨١٥)
وذي النون المصري (٨٥٩) . وبعد ان كانت المتزهد ،
قبل ذلك بنحو قرن ، ينقطع الى الصلاة تعبداً ، وينبذ
حطام الدنيا تقشفاً ، وبجانب الناس استنكافاً وكل ذلك
ابتغاء لمرضاة الله ، ورغبة في نعيم الآخرة ؛ اصبح الآن
يعزف عن الدنيا تطهيراً للنفس ، وشوقاً الى الله ، ورغبة
في القرب منه والاتصال به ، وكل ذلك التماساً للحق ،
وسمياً وراء المعرفة الدينية . وقد استتبع هذا الانجساح
التعبير عن خلجات القلب بلغة الحب والشوق والحنين ،
فتحدثت من ذلك لغة الحب الالهي الرمزية التي تجلت في
الشعر الصوفي . وبذلك درج الزهد الاسلامي الى نظام
فلسفي عرف بالتصوف .

فلسفة التصوف وتعاليمه

رسا الزهد في غضون القرن التاسع على اسس نظرية ،
فعرف في طوره هذا بالتصوف . وفي هذه الاثناء اخذ
تأثير التصوف الهندي الفارسي يتخلله ، ويطلق على بعض
طرقه ، لاسيما ما نشأ منها في فارس . وظهر تأثير ذلك
في شيوع فكرة الفناء الهندية على يد ابى يزيد البسطامي
(٨٧٥) مكان فكرة الاتصال الاشراقية . واستمر ،

مع ذلك ، تأثير العنصر اليوناني في بعض الطرق الأخرى ،
حتى انتهى على يد الجنيد البغدادي (٩١٠) الى إحلال فكرة
وحدة الوجود محل الاتصال . واذ ذاك غذا الإغراق في
الصوم والصلاة وسيلة لقهر النفس وكبت نزواتها وتحريرها
من سلطة المادة ، لكي يقضى لها الانسلاخ عن هذا
العالم ، والتسامي الى مصدرها الأول - الله - من أجل
أن تتحد به (على مذهب الجنيد) ، أو تقف فيه (على
مذهب البسطامي) ، فتنال بذلك منتهى اللذة ، ونحظى
باتم المعرفة ، وأقصى السعادة .

وتوصلاً الى هذه الغاية أقاموا حلقات الذكر ، فرددوا
الآيات ، وكرروا اسم الجلالة ، وأنشدوا أشعار الغزل
الصوفي بالخان شجية . وربما شربوا الخمر استعجالاً للسكّر
الروحي ، وعمدوا الى الوقص استدانة وتحليقاً تشبهاً
بالأفلاك ، حتى إذا تلاشت قواعم ، سقطوا في غيبوبة
شعروا في غصونها أنه قد تحقق لهم ما يشدونه من اتصال
بالأول ، أو الاتحاد به تعالى ، أو حلول في ذاته ، وبدأ
للوّاحد منهم أن ذاته الإنسانية قد زالت من الوجود ،
وطبيعته الآلهية قد ذابت في الله ، فعدوا وياه واحداً ، بما
جعل بعضهم ينطقون بأقوال تنم عن هذا الشعور نظير قول الخلاج
« سبحانه ما أعظم شأني » . وقد عرفت هذه الأقوال في تاريخ
التصوف بالشطحات الصوفية ، وقاسى أربابها بسببها الاضطهاد
والتشليع . وأول من غالى في ذلك ، وجاهر به بجاهرة

قييحة ، ابو منصور الخلاج (٩١٤) . فاعتقل بعد اضطهاد شديد ، ومثل به .

واذ لجأ المتصوفة الى اقامة شعائر خاصة بهم ، اضطروا الى الانكماش عن المساجد العامة ، والانفراد في دور العبادة خاصة بهم ، عرفت بالتكيا . لزموها ومارسوها فيها رياضاتهم ومجاهداتهم ، على النحو الذي اختاروه . وقد غالوا في الزهد حتى قدسوا الفقر ، وبالغوا في التوكل حتى امتنعوا عن العمل ، وحرّموا التداوي في حال المرض ، فاعتمدوا في رزقهم على الاوقاف وصدقات الحسنيين ، وفي شفايتهم على رحمة الله ومعونته .

وتأثر شعراؤهم بشعر فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي من متصوفة الفرس ، وتبنوا ما فيه من نزعة حلولية ، التفت عندهم بفكرة وحدة الوجود اليونانية ، وتبلورت في شعر ابن العربي وابن الفارض ، ثم بلغت تمامها في نظرية الانسان الكامل كما شرحها ابن العربي - وهو اكمل خلق الله تجلي اولاً في آدم ، ثم في الانبياء من بعده ، حتى انتهى الى محمد . ومذهب وحدة الوجود عند هؤلاء هو خلاصة الشرائع ، وزبدة الاديان ؛ بل هو فوق الشرائع والاديان ، لانه يمثل جوهر الحقيقة ، والانسان الكامل انما يبلغ هذا الحق بالكشف ، ويأخذه بالوحي من الله .

نظام التصوف وطرقه

لم يكن التصوف قبل القرن التاسع - كما اسلفنا - نظاماً خاصاً ، بل طريقة في الحياة آثر اربابها الزهد في حطام الدنيا ، والعمل على النجاة من شرورها ، والظفر بسعادة النفس في الآخرة . فتوفروا لذلك على العبادة ، ولزموا التقى . وفي غضون القرن التاسع تأثرت هذه النزعة بمؤثرات خارجية ، غدا معها الزهد العسلي تعليماً فلسفياً ، وضع له اربابه نظاماً ادارياً حصروا به العضوية ، وعينوا الشروط ، ورتبوا الشعائر . فقد كان على الراغب في الالتحاق بهم ان يتخلى اولاً عن كل ما يملك ، وعن كل علاقة له بالمجتمع ؛ ثم ان يمارس رياضة صوفية عسيرة ، فيعيش في التكية ، ويلتزم الصلاة والقراءة ، ويحاول التهجيد ليلاً نهاراً ؛ ثم يقوم على خدمة القوم ، ويطيع شيخه اطاعة عمياء مدة ثلاث سنوات . فاذا قام بالواجب كما ينبغي ، البتة شيخه « الحُرقة » ، وغدا بها من ارباب التصوف . ثم ان المتصوف يمر في ترقية بدرجات اربع ، هي : درجة المرید فالسالك فالجندوب فالمتدارك . ومراتب المتصوفين اربع كذلك هي : مرتبة المبتدئ فالمتدوج فالشيخ فالقطب .

ويعبّر المتصوفون عن التقدم في درجات التصوف بالسفر الصوفي ، وعن مسلكه بالطريق ، وعن مراحلہ بالمقامات

والاحوال . والمقامات هي مراتب الرقي الروحي التي يجتازها السالك ، وهي على الاشهر سبعة : التوبة ، الورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . اما الاحوال فحالات نفسية طارئة ، تعمّر المتصوف حيناً ما . وهي على الاشهر ثمان : المراقبة ، والخوف ، والمحبة ، والرجاء ، والانس ، والطمانينة ، والمشااهدة ، واليقين . ولئن كان الغالب ان تجري الاحوال على سياق المقامات ، الا ان ذلك غير محتم ، لكن الاحوال الاخيرة قلما تقع لغير ارباب المقامات الرفيعة .

والصوفية فرق كثيرة ، وهي تعرف بالطرق ؛ لاث الفروق بينهما اظهر ما تكون في الشعائر والرياضات العملية . والطرق الصوفية منها المعتدلة المتزنة مثل طريقة الدراويش ، وهم ارباب زهد عملي ، ومنها المتطرفة المغالية نظير الطريقة الرفاعية ، التي يغالي اربابها في تعذيب الجسد ، ويستخدمون المحدرات ، ويلجأون - في التأثير على الناس - الى الادعاء بالقدرة على القيام بخوارق الاعمال . ولكل من هذه الطرق شيخ ، هو رئيسها ومرجعها . وجميع الطرق الصوفية رئيس اعلى واحد هو القطب ، وهو مرجعهم الاخير في التعليم ، والمسؤول عن شؤونهم تجاه الهيئة المدنية الحاكمة .

#

وهكذا فقد كان هدف المتصوفين معرفة الحق والظفر بالسعادة كسوامهم ، لكنهم اعتقدوا ان ذلك لنما يحصل

بالتسامي الروحي نحو الله ، والتسامي محال قبل تحرير
النفس من ربة المادة . لذلك سلكوا سبيل الزهد ،
وكبتوا رغبات النفس ، وغالوا في شعائر العبادة ، حتى
غفل لهم الغنى في الفقر ، والريح في الحرمان ، والراحة
في العناء ، والسعادة في ملاشاة الشعور بالآلم . وكان ذلك
غاية ما تشدوا ، واعز ما طلبوا .

ولم تكن هذه المجازي الفكرية الثلاثة ، في سعيها الى
المعرفة ، مستقلة تمام الاستقلال ، متناهضة كل التناهد ،
بل قد اتصلت وتفاعلت ؛ فاستعان الكلام بالفلسفة
والتصوف ، اذ استند الى الدليل البرهاني ، وعمل على
تعزيز العاطفة الروحية ؛ وتأثرت الفلسفة بالكلام والتصوف ،
إذ ادعت الى التعلم ، وانسحبت الى الخدس ؛ واستظهر
التصوف بالكلام والفلسفة ، فاصطنع الدليل الخطابي ،
واقام الزهد على اساس نظري فلسفي . وظهر ما كانت
الكلام تأثراً بالفلسفة في مذهب الاشعرية ، وبالتصوف
في تعليم الغزالي ؛ واشد ما كان تأثر الفلسفة بالكلام في
آراء الكندي ، وبالتصوف في اسلوب ابن طفيل ؛ وبرز
ما كان اثر الكلام والفلسفة في التصوف في آراء الجنيد ،
وابي يزيد البسطامي .

مراجع حديثة للتوسع

- نيكولسون — في التصوف الاسلامي (ترجمة: عفيفي)
 نظرة تاريخية — الزهد في الاسلام — التصوف —
 هدف التصوف الاسلامي .
- جورج عبد النور — التصوف عند العرب .
 النزعة الروحية في الاسلام — الاسباب التي دعت الى
 نشوء التصوف — عناصر التصوف — التصوف العملي —
 طريق الحق .
- عمر فروخ — التصوف في الاسلام
 الفصل الثالث : حقائق التصوف الاسلامي .
 الفصل الرابع : تطور التصوف .
 الفصل السابع : يحيى الدين بن عربي .

الفصل السادس

الفلسفة الخلقية والتوجيه التربوي

اعتبارات تمهيدية

لم تكن الاخلاق في الجاهلية وليدة مذهب فلسفي ، بل نتيجة لعوامل المناخ ومقتضيات العيش . فلهواء في الجزيرة يتراوح بين الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة ، والبادي تنتقل من الجفاف المهلك الى الحصب الغامر ؛ لذلك كان الاعرابي اذا ارتحل عانى في حله وترحاله اشد الحرارة في موضع ، واقسى الصقيع في آخر ؛ وقاسى ألم الجوع والعطش في حين ، ونعم بالشبع والري في آخر . والذي يبدو ان هذا الوضع المتقلب قد اثر في الاخلاق بحيث حفلت بالتناقض والمتقابلات ، فاتصف في آن واحد بالقسوة واللين ، والبذل والامساك ، والغضب والحلم ، والوفاء والغدر . ولما كانت حياة العرب في جزيرتهم ابداً مخوفة بالاعطاش ، مهددة بالجماعة ، فقد جعلوا الشجاعة والكرم رأس الفضائل ، واعتبروهما قوام

المروءة . والمروءة عندهم اساس الرجولة ، ومعدن الاخلاق
الكريمة . كان ذلك كله - كما اشرنا - بمقتضى الاقليم ،
وبحسب احوال الحياة ، فعدا يورور الزمن تقليداً راسخاً ،
وعرفاً ثابتاً .

(١) الاخلاق في احكام الشريعة

جاء الاسلام وليس للاخلاق عند العرب دستور الا
العرف والعادة . فعدل هذا العرف تعديلاً جذرياً ، وشاد
بناء الاخلاق على اسس جديدة صريحة ، فنص على الخير
والشر ، وعيّن الحلال والحرام ، وقرر الفضائل والردائل .
حرّم بعض ما كان الجاهليون قد حللوه وفاضروا به ،
كشرب الخمر ووأد البنات والاخذ بالثأر . وعمل على تعميم
ما كان نادراً من الفضائل نظير الصّنع والحلم والاعتدال ، ودعا
الى الاجتهاد في العمل ، وتصريف الامور بالحكمة والحسن .
وكان بما وثق هذه التقاليد الجديدة احاديث النبي ،
وسيرته الفاضلة ، وتصرفات الخيرين من الصحابة والتابعين ،
اذ جاءت مصداقاً للنص ، وعبرة صالحة للمسترشدين . اما
الهدف الذي اتجهت نحوه الاخلاق : فالاستقامة في شؤون
الدنيا ، والظفر بالسعادة في الآخرة . ولذلك تحتم تأمين
اسباب الحياة بالجد والاخلاص في العمل . ورجاء سعادة
الآخرة بالبر والتقوى وعمل الخير .

(٢) الاخلاق في النزاع الكلامي

ولم يبدل النزاع الكلامي ، بين المعتزلة والاشعرية ، شيئاً

في الاوضاع الخلقية من الناحية الواقعية . وانما تناول
 النظر في اصول الاخلاق ومقاييسها . قادم الى ذلك
 خلافاً في حقيقة الارادة الانسانية ، ومدى المسؤولية
 الخلقية ، وما استتبع ذلك من النظر في ماهية الخير والشر .
 فقد عاجلت المعتزلة هذا الموضوع على اساس العقل ،
 فاعتبرت الانسان - بحكم عقيدة الحساب - مخيراً مسؤولاً
 عما يفعل من خير وشر ، واثبتت للخير والشر وجوداً
 ذاتياً مستقلاً عن احكام الشرع ، واقامت العقل حكماً
 فيما هو خير وما هو شر . اما الاشعرية فقد قضت بان
 الانسان مسير ، ونفت ان يكون للخير والشر وجود
 ذاتي ، وجعلت لهما وجوداً اعتبارياً مرده امر الشرع
 ونهيه ، واوجبت الطاعة واشترطت التسليم . وعلى ذلك
 فقد اقامت المعتزلة الاخلاق على اساس العقل ، واعادت
 الخير والشر الى الاعتبار العقلي ، وجعلت حكم الشرع
 تابعاً لهذا الاعتبار ؛ في حين اعتبرت الاشعرية الشرع
 وحده اصلاً للاخلاق ، ونصه مقياساً للخير والشر ؛
 فاوجبت - من ثم - ان يكون حكم العقل تابعاً لهذا
 الاعتبار . فالحكم في ماهية الخير والشر ، والحسن والقيبح
 والفضيلة والرذيلة ، للعقل في رأي المعتزلة ؛ وهو عند
 الاشاعرة للشرع وحده . فالاشعرية تثل في نظرتها استمراراً
 للقياس التقليدي ، في حين تعتمد المعتزلة الى تركيز قياسها
 على اساس العقل والمنطق .

الفلسفة الخلقية

(١) في الفكر اليوناني

ركز سقراط القيسة الخلقية في النفس الانسانية ، وقرر ان تحقيقها انما يكون بالعقل ، والوصول اليها بالمعرفة . فالمعرفة اذن هي الطريق الى الفضيلة ، والجهل وحده هو سبب الشر ، والفساد . لذلك تقرر عنده ان عارف الحق لا يفعل الشر ، وان فاعل الشر لا يعرف الحق . فالفضيلة اذن هي ثرة العلم ، وهي بدورها الطريق الى السعادة . على ان اول المعرفة واختصا معرفة النفس ، لان من عرف نفسه امتنع عن عمل ما يضرها ويكدرها ؛ ذلك ان فعل الخير عن علم به يبعث على الشعور بالسعادة ، وببلوغ السعادة هو غاية الاخلاق القصوى . ثم ان السعادة ليست - في رأيه - في الجمال والقوة والصحة والثروة ... ، وان كانت هذه من منمات السعادة ؛ لكنها ، في جوهرها ، انسجام بين رغبات الانسان ومقتضيات حياته . لذلك تجلت الفضائل الحقيقية - عنده - في القناعة والانضباط والعمل النافع ، وفي لزوم العدل بالخطوع للقانون الديني والمدني ، وتعزيز الالفة والصداقة في المجتمع .

الا ان افلاطون لم يوافق استاذة على حصر الفضيلة في العلم ، بل اعتبر بعض الفضائل من ثمار القطرة الجالحة . فالفضيلة قد يتوصل اليها بالعلم عن طريق الدليل والبرهان ،

لكنها قد تنبع أيضاً من البصيرة النيرة والوجدان الحثي .
 لذلك قال افلاطون بنوعين من الفضيلة : احدها فلسفية
 هي غمرة العلم ، والاخرى اجتماعية هي وليدة المزاج
 الطيب والتربية الصالحة . على انه يتابع استاذة حيث
 يقرر ان النفس مصدر الاخلاق ، ويريد بان الفضائل
 الخلقية الكبرى - الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة - انما
 هي تابعة لقوى النفس . فالحكمة فضيلة القوة العاقلة ،
 والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، والعفة فضيلة القوة الشهوية ؛
 واجتماع هذه الفضائل الثلاث لنفس واحدة يحدث فيها اتزاناً
 هو فضيلتها الرابعة ، وهي فضيلة العدالة . لكنه رفع
 فضيلة الحكمة فوق صوابها ، فجعل امرهن اليها ، وجعلها
 مقياساً لهن ؛ ومال بين الى الكبت ، وبها الى الاطلاق
 والتحكم .

ومع اكبار ارسطو للعقل والعلم ، فانه خالف سقراط
 في ان الفضيلة غير مقيدة بالعلم ، وأن عارف الحق قد
 يفعل الشر التماساً لمصلحة دنيوية . ولئن وافقهما في اعتبار
 النفس مصدراً للأخلاق ، الا انه تخلى عن تزعمهما المثالية
 واتجه اتجاههما واقعياً ، فلم يحكم العقل بالعاطفة
 الانسانية ، ولا قال بالكبت والحرمات . فالانسان
 - في رأيه - انسان بفضل قوى نفسه جميعها ، وليس
 بفضل قوته العاقلة وحدها . وعليه فسعادته انما هي في كفاية هذه
 القوى على نحو متزن ، لا في كبت البعض واطلاق

البعض الآخر . اي في ان يتصرف المرء بما يلائم طبيعته
وبحيث يوفق بين ما تتطلبه النفس ، وما يقتضيه الجسد ،
وما يحتمه المجتمع ، على ان يكون مرد الحكم في ذلك
الى العقل ، لانه القوة المميزة في الانسان .

ولقد عدل ارسطو بين قوى النفس ، ففرض لكل منها
حقاً على الانسان ، واتخذ الاعتدال قاعدة ذهبية للاخلاق .
اذ الانسان - كما سنع له - لا يعيش بالعقل وحده ،
بل وبالعاطفة ايضاً . لذلك عدا كل اعتدال عنده فضيلة
وكل تطرف رذيلة ، ونشأت من ثم نظريته في الاوساط
الحلقية ، وهي ان كل فضيلة انما هي وسط بين رذيلتين :
احدهما افراط وزيادة ، والاخرى تفريط وتقصير . وعلى
ذلك فالحكمة فضيلة بين رذيلتي السفه والبله ، وكذلك
الشجاعة بين التهور والجبن ، والعفة بين الاسراف والجود .
على انه استثنى العدالة من ذوات الاوساط ، وجعلها
ذات تقيض هو الظلم . والاخلاق فطرة في الاصل في
رأي افلاطون ، وهي في رأي ارسطو اكتساب . ولذلك شدد
ارسطو على اهمية التربية والتوجيه في تحقيق الاخلاق الفاضلة .

(٢) في الفكر الاسلامي - مذهب مسكويه

لم يكن موضوع الاخلاق غريباً في النهضة العلمية التي
قام بها اعلام العصر العباسي في الترجمة والتأليف في مختلف
العلوم ، وان كان الذين عنوا به نفر قليل ، منهم : يحيى
ابن عدي (٩٧٤) ومسكويه (١٠٣٠) وابن سينا
(١٠٣٧) والغزالي (١١١١) وابن خلدون (١٤٠٦) .

وكما تأثر فلاسفة الاسلام بالهيات افلاطون وارسطو
وافلوطين ، كذلك تأثروا باخلاقياتهم ، وظهر من بينهم من
صرفوا همهم اليه وأنتجوا فيه انتاجاً قيماً ، اشهرهم
ابو علي الخازن المعروف بمسكويه . ذلك انه ترك لنا في
فلسفة الاخلاق كتاباً قيماً هو كتاب « تهذيب الاخلاق
وتطهير الاعراق » عاليج فيه الموضوع من ناحيته النظرية
والعملية ، وجمع فيه بين العناصر اليونانية والاسلامية ،
وافرغ مادته في سياق علمي منسجم .

ومسكويه من نوابغ المفكرين في عصره . تحدر من
اصل فارسي ، وتحول عن المجوسية الى الاسلام ، وطلب
علوم عصره حتى وسعها . وكان منشئاً بليغاً ، ومؤرخاً
مدققاً ، وعالماً متبحراً . اتقن الفقه ، واحكم علم المنطق ،
واستوعب مذاهب الفلسفة . على انه اولع في شبابه
بالكيميا ، وانفق ماله في تجارب رجا منها استكشاف
طريقة لاستخراج الذهب بالصناعة . وتقدم ، اذ تحقق
اختفاؤه ، على اضاءة العمر والمال في طلب المحال . والتحق
في شبابه بابن العميد عاملاً في مكتبته ، ثم نباه الدولة
وعضد الدولة من آل بويه كاتباً وخازناً ومؤرخاً . وقد
كان مسرفاً في لهوه ، دائباً وراء لذته ؛ فتقدم على ذلك
اذا تقدمت به السن ، وعاهد نفسه على ترك التبذل ؛
وتحسر على اضاءة مستقبل العمر فيما لا طائل تحته ، وعدم
الارعواء لشأنه قبل ذبول الشباب وتهدم القوى . وقد

دعاه ذلك الى الانصراف دهرآ الى دراسة الاخلاق ، فوضع في هذا الموضوع مذهباً فلسفياً استنبطه - بالاكثير - من اخلاقيات افلاطون وارسطو ، ومبادئ الشريعة واحكامها ؛ وقام بما تقرر عنده من اعتباراته الكثيرة ، وظروف حياته المتنوعة ؛ وغايته ارشاد الناس الى كريم الاخلاق ونيل المزايا ، وحثهم على شريف الافعال وصالح الاعمال ، حتى لا يضلوا كما ضل هو ، ولا يضيعوا العمر بما اضاعه هو فيه . واتخذ الى ذلك سبيل الارشاد بالمثل ، والاقناع بالدليل ، فجاء مذهب جامعاً بين البحث النظري والتوجيه العملي .

فالخلق - في تحديده - « حال للنفس ذاعية لها الى افعالها من غير فكر ولا روية » . واما كونه فطرياً على رأي افلاطون ، او مكتسباً على مذهب ارسطو ، فانه يتابع ارسطو دون افلاطون ، لأنه لا يجد - مع رأي افلاطون - مبرراً لوجود الشرع ، وداعياً لارشاد الانبياء ، وموجباً لتهديب المهذبين ووعظ الوعاظ ؛ وانما صح ذلك كله - في رأيه - من قابلية الانسان للخلق والتطبيع ، وتأثره بالتقويم والتوجيه .

واول ما يوجهه في تقويم الاخلاق معرفة النفس على مذهب سقراط . فاذا عرف المرء ملكات النفس وقواها ، وادرك الغايات الحقيقية به كإنسان ، توجه في طلب الفضيلة الانسانية التي هي تحصيل المعرفة ، وحدت من الادعائات

لرغبات الجسد ، والانسحاق وراء مفاتيح الدنيا . على انه
يجاري ارسطو في وجوب كفاية هذه الميول ، ويتابعه في
ان كل جنوح الى افراط او تفريط ينتهي الى رذيلة ما ،
ويرى الخير في التوسط والاعتدال . وعليه فقد بنى
نظرية ارسطو في الاوساط الخلقية ، فاعتبر الفضيلة وسطاً
بين رذيلتين ، وجعل الفضائل الرئيسية اربعاً : ثلاثاً منها
ناבעة لقوى النفس الثلاث هي الحكمة والشجاعة والعفة ،
ورابعة ناجمة عن اجتماع هذه الثلاث لنفس واحدة ، وهي
فضيلة العدالة . الا انه لا يستثني فضيلة العدالة من ذوات
الايوساط شأن ارسطو ، بل يضعها بين رذيلتي الظلم
والانظلام . ثم يجري مجراه في تفريع سائر الفضائل من
هذه الاربعة ، ويحصر كلا منها بين رذيلتين متقابلتين .
ويجاري مسكوبه ارسطو ايضاً في اتجاهه العملي ،
فلا يقيد الفضيلة بالعلم ، بل يقول ان الانسان قد يفعل
الشر مع علمه بالخير لغرض ما ، وبذلك يجعل الفضيلة
ذات شقين : فلسفية تم بالعلم ، وخلقية تم باستقامة الوجدان
وممارسة الخير ، واختياره هذا مستوحى - ولا شك -
من ايمانه وتربيته الدينية .

اما السعادة فتم للانسان باستيعاب الفضيلة بشقيها :
النظري والعملي - كما جاء عند ارسطو - اذ بالاول
تحصل معرفة الحق ، وبالتالي ينشأ الخلق الفاضل . وهو
متفق مع ما دعت اليه الشريعة ، وما جاء به الانبياء .

ثم ان التخلق بالحق المطلق يحمل المرء على ان يستهين
بشؤون الدنيا ، وينشد لذة النفس وسعادتها في طاعة الله
والتسليم لامره ، فتسلم له بذلك سعادة الآخرة .

يتبين من ذلك كله انه قد اجتمعت في فلسفة مسكويه
اخلاقية الوان من المقررات الاخلاقية : من مثالية سقراط
وافلاطون في تقديس العلم وكبت نزوات النفس ، وطالب الخير
الاسمي ، الى واقعية ارسطو في كفاية مطالب الجسد ،
وتحقيق حاجات المجتمع ، واعتبار هذه فضائل فرعية وسعادات
جزئية ، من شأنها ان تمهد الطريق الى الفضيلة المثلى
والسعادة القصوى واخير المطلق ، فالى تقريرة الشريعة في
بيان الحق ، والتوجيه نحو البر ، واساغة التمتع بما ايسر في
الشرع من خيرات الدنيا من جهة ، وفي التمسك رضا الله
والفوز بسعادة الآخرة من جهة اخرى . ويلتقي في مذهبه
هذا تعليم ارسطو بالشريعة الاسلامية في تقرير قابلية الانسان
للتهذيب الخلقي ، وفي وجوب العمل على تهذيب الاخلاق
بالتعلم والارشاد علماً وعملاً . وبذلك يتضح ان الاخلاق
قامت عند العرب اولاً على اساس العرف والعادة ، ثم
تركزت على مقررات شرعية الهية ، فعملها وعلى ما لاءمها
من مبادئ فلسفية دنيوية ؛ حتى انتهت الى مسكويه ،
فصهرها وسبكها مذهباً عربياً الاصل ، اسلامي الروح ،
يوناني المنهج والسياق .

التوجيه التربوي

(١) التربية والتهديب

ان مفكري العرب ، اذ عالجوا موضوع الاخلاق ، لم يقتصروا عنايتهم في الناحية النظرية الفلسفية ، بل اولوا الناحية العملية التربوية اهتماماً عظيماً ، ووضعوا فيها الابحاث الدقيقة . وهذا ابن سينا يطرق الموضوع في « كتاب السياسة » ويشدد على وجوب الاهتمام « بتأديب الطفل ورياضة اخلاقه » على اثر الفطام ، و « قبل ان نهجم عليه الاخلاق اللئيمة » . لانها ان فعلت رسخت فيه وغدت لازلتها عنه متعذرة . واما السبيل الى تهذيب الاخلاق فينبغي - في رأيه - ان يكون « بالتهذيب والترغيب ، والايثار والايحاش ... وبالحد مرة وبالتوبيخ اخرى ما كان كافياً ، فان احتاج (المؤدب) الى الاستعانة باليد لم يجزم عنه » . على انه لا يميز اللجوء الى الضرب الا « بعد الارهاب الشديد ، وبعد اعداد الشفاعة » ثم هو يوصي بجعل الضربة الاولى موجعة ، لانها اذا كانت كذلك « ساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد منها خوفه » . واذا كانت الاولى خفيفة غير مؤلمة ، حسن ظنه بالباقي فلم يخفل به . وهو توجيه يوائم - ولوفي المبدأ - علم التربية الحديث .

ويرى ابن خلدون اتباع هذه السياسة عنها في حمل

الناسيء على التحصيل . فيذكر ان اخذ المتعلم بالشدة مرة واحدة مضر به من ناحيتين : الاولى انها لا تبلغ الغاية من ايثاره على العلم ، والثانية انها تفسد اخلاقه ، لانها تعلمه الكذب والخداع فراراً من عواقب العنف ، قال : « ان اوهاف الحد بالتعليم مضرّ بالمتعلم ، سيما في اصاغر الولد ... فمن كان مرباه بالعنف والقهر من المتعلمين ... سطا به القهر ، وضيق عن النفس في انبساطها وذهب نشاطها ، ودعاه الى الكسل ، وحمله على الكذب والحديث ، والتظاهر بغير ما في ضميره ، خوفاً من انبساط الايدي بالقهر عليه ، وعلته المكر والحديمة لذلك ، وصارت له هذه عادة وخلقاً ... بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل واخفق الجليل ، فانقبضت عن غايتها ومضى انسانيتها » . ثم يوصي المعلمين والوالدين بعدم اللجوء الى الضرب الا في الضرورات ، على ان لا يزيد الضرب على ثلاثة اسواط . ويشير ، من ناحية اخرى ، الى ضرر المساحة ، وينصح باتخاذ سبيل القرب والملاينة قبل الشدة والقسوة .

(٢) التربية واسلوب التعليم

ولعل من الخير ان نشير هنا الى الناحية التربوية في الاوضاع التعليمية . ولئن تعرض هنا الى مواضيع الدروس ، او الى السياق المدرسي ، لان ذلك قد اختلف اليوم جداً عما كان عليه قبلاً . وانما نعرض اولاً للجو التعليمي ، ثم

لاسلوب التعليم ، ومن بعد ، لانواع العلوم من حيث صلتها
 باستعداد المتعلم وملكوته . فاول ما يوليه ابن سينا اهتمامه
 من ذلك اختيار المعلم ، فيشترط فيه ان يكون « عاقلاً
 ذا دين ، بصيراً برياضة الاخلاق ، حاذقاً بتخريج الصبيان ،
 وقوراً رزينا » ، بعيداً عن الخفة والسخف . ثم هو يؤثر
 ان يكون مع الصبي اولاد آخرون من اشراف القوم ،
 لان ذلك احث له على التحصيل ، وأتقى للسأم عن نفسه .
 قال : « وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية
 من اولاد الجلة ... فان الصبي عن الصبي ألحن ... وانفراد
 الصبي الواحد بالمؤدب اجلب الاشياء لضجرهما » . ويشير
 الى ما يبلغه في ذلك من منافع المنافسة والمحادثة والاختلاط
 فيقول : « فانه يباهي الصبيان مرة ويغبطهم مرة ، ويأنف
 من القصور عن شأوهم مرة . ثم يحادث الصبيان ، والمحادثة
 تفيد انشراح العقل ... وفي ذلك تهذيب لاخلاقهم
 وتحريك لهمهم وتزوين لعاداتهم » .

اما من حيث التوجيه التعليمي ، فابن سينا وابن
 خلدون متفقان في وجوب مراعاة ملكات الناشئ وميوله
 الفطرية . وذلك فيما بعد التحصيل الابتدائي . فان الطالب
 ينبغي ان يوجه الى الآداب او الرياضيات او العلوم
 الطبيعية بحسب رغبته وميوله الفطرية . ولا يحجزه بوجه ،
 قهر الناشئ على علم لا ينسجم مع فطرته . ويوصي ابن
 سينا على الاخص بوجوب التوجيه المهني ، وبمراعاة الميل

والحذق الفطري في ذلك ايضاً ، فيحذر من حمل الناس على صناعة لا يطيقها ، ولا يجد في ممارستها لذة خاصة .
ولابن خلدون نظرة صائبة في انواع العلوم ومدى الحاجة الى التوسع فيها ، وفي كيفية ادائها الى المتعلم . فهو يجعل العلوم صنفين : علوماً آلية وعلوماً غائية . ولا كانت الاولى مجرد وسيلة الى الثانية اوجب عدم التشديد عليها ، وترك التفصيل في مسائلها ، لئلا يتأثر عن ذلك تقصير في تحصيل الصنف الاخر من العلوم . واوصى بتركيز الاهتمام في العلوم المقصودة بالذات . قال : « اما العلوم التي هي مقاصد ، فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتفرع المسائل واستكشاف الادلة والانظار ، فان ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته ، وايضاحاً لمعانيها المقصودة . اما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وامثالها ، فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة لغيرها فقط ، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل ؛ لان ذلك يخرج لها عن المقصود ، اذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير ... وربما يكون ذلك عائفاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات ... والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة ، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يعني » . ثم هو يوصي ان يكون التعليم في ذلك كله على سبيل التدرج ، ويقترح ان يكون في ثلاثة تكرارات ، على ثلاث درجات : الاولى اجمال

لاصول العلم ، والثانية تفصيل جزئياته ، والثالثة تحليل
المستغلات من مسائله ، وينبئ في بحثه الى فائدة التكرار ،
وجدوى الامثال الحسية ، ويجذر المعلم من ان يتجاوز في
تعليمه طاقة الطالب على التحصيل ، وان يكثر من التنقل
بين مسائل العلم ، لما في ذلك من التشويش على ذهن المتعلم .
وغني عن البيان ان ذلك كله لا يتنافى في شيء مع اصول
التربية الحديثة .

(٣) التربية والتوجيه العملي

ويتناول الغزالي هذا الموضوع من ناحية اخرى هي
صلة العلم بالعمل ، ووجوب المواءمة بينهما . فقد اشار في
رسالته الفريدة « ايها الولد » الى ان العلم بلا عمل لغو ،
بل هو حجة على صاحبه في التقاعس والتقصير . ويشبه
الغزالي العلم بالسلاح ، والعمل بالمشجاعة ، ويبين انه كما
ان السلاح بلا مشجاعة لا يجدي ، كذلك العلم بلا عمل .
قال : « فكذا لو قرأ رجل مئة الف مسألة علمية ،
ونعلمها ولم يعمل بها ، فلا تفيده الا بالعمل » . وليس
الذي يريد الغزالي هنا العلم بامور الدنيا فحسب ، والعمل
على كسب الرزق ، بل العلم بحقائق الامور وصحيح
المبادئ ، وتحقيق هذا العلم في الحياة العملية . وليست
الغاية المنشودة المنافع الدنيوية على الحصر ، بل هي
بالاخرى سعادة النفس في الآخرة . قال : « لو قرأت
العلم مئة سنة ، وجمعت الف كتاب ، لا تكون مستعداً

لرحمة الله تعالى الا بالعمل ، فمن كان يرجو لقاء ربه
 فليعمل عملاً صالحاً . على انه يحذر المتعلم من طلب
 العلم لأجل المباهاة به ، ويوصيه بأن يجعله سبيلاً الى تهذيب
 الخلق ، وتأديب النفس . ولا ينبغي ان يفهم من ذلك
 ان الغزالي يقلل من شأن العلم ، وانما هو يحذر من
 الاكتفاء بجمعه وادخاره . وخير ما يجمع رأيه في ذلك
 قوله في الرسالة المذكورة : « العلم بلا عمل جنون ، والعمل
 بلا علم لا يكون » .

*

وعكذا نرى ان مفكري العرب عالجوا موضوع
 الاخلاق من كافة نواحيه : حللوا اسس النظرية ، وعينوا
 مناهجه السديدة ، وحددوا اهداف الصالحة ، ودعوا الى
 تحقيقه في العمل ، اثاراً للصالحات في الدنيا ، والتأسي
 للسعادة في الآخرة .

مراجع حديثة للتوسع

•

- محمد يوسف موسى — فلسفة الاخلاق في الاسلام
- المقالة الاولى — التفكير الاخلاقي قبل عصر الفلسفة .
 المقالة الثانية — الحالة العامة في عصور الفلسفة .
 المقالة الثالثة — مسكويه .
 المقالة الرابعة — الغزالي .
- احمد امين — قصة الفلسفة اليونانية
 (موضوع الاخلاق عند سقراط وافلاطون وارسطو)
- احمد سلمي — تاريخ التربية الاسلامية
 الفصل الرابع — التلاميذ .
- يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية
 (موضوع الاخلاق عند سقراط وافلاطون وارسطو)
- نصوص مختارة للتحليل
- كمال اليازجي — النصوص الساتعة
- النبهة العاشرة في الفلسفة الاخلاقية .
 الناحية النظرية : من كتاب «تهذيب الاخلاق» لمسكويه
 الناحية العملية : من كتاب «السياسة» لابن سينا
 ابن خلدون : من «المقدمة»

الفصل السابع

الفلسفة الاجتماعية في الفكر الإسلامي

المجتمع المثالي

المجتمع المثالي حلم راود الكثيرين من الفلاسفة على قباين أوطانهم واختلاف عصورهم . وليس ذلك بغريب عن عقلية الفيلسوف وهي تدور ابدأ في محور : لماذا كان الشيء على ما هو عليه ، وكيف ينبغي ان يكون ؟ واقد جاء بعض الفلاسفة في عهود اضطربت فيها الاحوال ، ومحت الفوضى ، وانتشر الفساد ؛ فدعاهم ذلك - بحكم فطرتهم - الى التفكير في العطل والدواعي ، والى ارهاق الخيالة في تصور اوضاع اجتماعية لا يتولد فيها شر ، ولا يتسرب اليها فساد ، فرسموا في عالم خيالاتهم صوراً للمجتمع امثل « لا يفتقر الى اطباء ولا الى قضاة ... »

(١) الجمهورية المثلى في فلسفة اليونان - افلاطون

لما كان لكتاب افلاطون في الجمهورية المثلى تأثير واضح في فكرة المجتمع الفاضل في الاسلام ، رأينا ان نرسم

الخطوط الكبرى لنظام افلاطون الاجتماعي ، قبل الانمام
بمحاولات المسلمين في هذا الموضوع .

وضع افلاطون كتابه المذكور متأثراً بالفرضي السياسية
والاجتماعية التي اجتاحت موطنه ، على اثر الحروب الطاحنة
بين اthena واسبرطة . فقد اخفقت الهيئات التي تداولت
الحكم في اصلاح الحال ووضع حد للطغيان ، وعجزت عن
ارجاع الاستقرار والامن الى الحياة ، الامر الذي حفز
افلاطون - الفيلسوف الناشئ - الى ان يدرس الوضع
الراهن ، ويرسم سبيل الخلاص من مساوئيه ومفاسده .
وقد انتهى به التفكير الى تركيز اهتمامه في اربع نقاط
رئيسية هي اولاً : تحديد واجب الحكومة تجاه الفرد
والمجتمع ، فبين له انه تأمين السعادة للفرد وتحقيق العدالة
في المجتمع . ثانياً : معرفة اسباب الفساد تمهيداً لاستئصالها ،
وهي - على ما رأى - شره الفرد وطمعه في الاستئثار
بالخيرات دون اخيه الضعيف ، ونطاحن الجماعات في سبيل
السلطة ، والمنافسة على مصادر الثراء ؛ وما يتبع ذلك
كله من سوء توزيع الثروة ، ودوام انتقال السلطة
من يد الى يد ، ومن جماعة الى جماعة . ثالثاً :
رسم منهج للاصلاح يقضي نهائياً على الفساد ، رأى انه
ينبغي تهذيب مواهب الفرد ، وتنظيم قوى نفسه الشهوية
والغضبية والعاقلة بالعلم والتدريب ، وبناء المجتمع - من
ثم - على مثالها من ثلاث طبقات : عاملة تحيي الثروة ،

ومدافعة تحفظ الامن وتدفع العدوان ، وحكمة تنظم
الشؤون وتطبق القوانين . ثم اقامة التعاون التام بينهم
بحيث لا تغطي الواحدة على الاخرى ، ولا تقصر فيما هو
مترتب عليها . وزائعا : وضع نظام للمجتمع الجديد ،
يؤمن تصريف الامور على الوجه الامثل ، ويحول دون
عودة الفساد اليه . ف نظامه الجديد اذن قائم في الفرد على
التوازن بين القوى بارشاد القوة العاقلة . وفي المجتمع على
التعاون بين طبقاته بهداية الطبقة الحاكمة .

(٢) تحقيق الجمهورية المثلى

ولكن كيف السبيل الى نقل هذا التصميم الى حيز
الواقع ؟ وما القوانين الكفيلة بتنظيم المجتمع على هذا
النحو ، وحفظه على هذه الحال ؟ بدأ افلاطون يهدم
الاسرة ، وتكليف الحكومة نفسها باعباء التربية ، رغبة في
تحقيق التجانس التام بين الاجيال الناشئة ، فتغدو
« الجمهورية » لا « الاسرة » الوحدة الاجتماعية الحقيقية ؛
وقد اشار بانشاء دور الحضانة ، ومعاهد للتهديب والتعليم ؛
واوجب اقامة امكانيات تحصيل العلم للجميع على اختلاف
الجنس والمكانة الاجتماعية .

اما مراحل التعليم فقد جعلها ثلاثاً ، واتخذها اساساً
لتقسيم الرعاية في الجمهورية الى ثلاث طبقات مقابلة لقوى
النفس الثلاث . المرحلة الاولى تشتمل على الرياضة لتقوية
الجسم وجعله صحيحاً جميلاً ، وعلى الاخلاق والدين وبعض

الفنون لصقل الطباع وتهذيب النفوس ، وتقع بين السن العاشرة والعشرين ، يجري في نهايتها امتحان عام فتألف من الراسبين طبقة العمال في الجمهورية . ويواصل الناجحون الدرس في المرحلة الثانية ، فيدرسون العلوم الرياضية والطبيعية مدة عشر سنوات اخرى ، تنتهي كذلك بامتحان عام ، يحال على اثره الراسبون الى الجندية ، ويؤلفون الطبقة الثانية من رعية الجمهورية . ويستأنف الناجحون التحصيل في المرحلة الثالثة حيث يدرسون الفلسفة بوجه عام ، وعالم المثل بوجه خاص ، في مدى خمس سنوات ، يحالون بعدها الى ممارسة الشؤون الادارية الجزئية ، او يسرحون في المجتمع يعلمون الناس ، ويوجهونهم في معضلات حياتهم ، حتى سن الخمسين . فمن لم يثبت في ذلك كفاءة في سياسة الناس اعيد الى طبقة الجند ، واسندت اليه بعض الوظائف العليا ، وتألف من الناجحين منهم طبقة الحكام الذين يتولون الحكم في الجمهورية بالتعاون والمناوبة .

واذ فرغ افلاطون من تنظيم طبقات المجتمع ، وتوزيع المهام بين المواطنين ، انتاباً ومدافعة وقضاء ، اخذ في سن القوانين التي بدا له ان من شأنها ان تحفظ نظام الحياة ، وتؤمن استمرار الامن والعدالة . فحدد الملك الشخصي في طبقة المال باربعة امثال ما هو كاف كحد اعلى ، وحرّم الامتلاك في طبقتي الجند والفلاسفة ، وفرض

في مكانه نظاماً من الشيوعية يشمل الطعام والملابس والسكن والعلاقات الجنسية ، في كل من الطبقتين على حدة . وذلك على زعم منه ان هذه الاباحية تحرر الفرد من مسؤولية الاسرة ، وتحصيل الرزق اليومي ، وعوامل الغيرة والمنافسة ، فينقطع هادئاً الى تأدية المهام الموكولة اليه باخلاص تام . واذا يقوم العامل والجندي والحائك كل منهم بواجبه على هذا الوجه الكامل ، تحصل لكل منهم السعادة في العيش ، وتحقق العدالة في المجتمع .

لكن الشغل في التفكير دعا افلاطون الى التحفظ . فنعماً للفساد من ان يعود فينشأ في الداخل ، او يقرب من الخارج ، اضاف الى النظم العامة قيوداً خاصة . فحصر سن الزواج ، واشترط الاجازة الصحية ، ومنع الزواج بين الاقارب الاذنين ، واوجب اطلاق المواليد الضعفاء وغير القانونيين ، كيما تنشأ الاجيال الجديدة قوية الاجسام ثامة العافية . وحدد عدد المواليد حتى لا يزيد عدد السكان عن طاقة البلاد الاقتصادية ، فتبقى الجمهورية في مأمن من الفقر وسوء الحال ، وبالتالي ، من تولد النزاع ونشوب الفتن . ومنع التجارة الخارجية لما تؤدي اليه من منافسة بين الامم ، تنتهي بالحروب الطاحنة ، على نحو ما جرى بين اثينا واسبرطة . على انه اخذ ايضاً بسباب « الدفاع السلبي » ، فروض الجند على الحياة الحشنة ، واقامهم بصورة دائمة حراساً على اسوار الجمهورية ، مدافعين عن كيانها ونظامها .

بذلك - على ما رأى افلاطون - تتم السعادة للفرد ،
ويؤمن الاستقرار في المجتمع ؛ اذ يقوم كل فرد في طبقته
بما اعد له ، وتنهض كل طبقة بما ترتب عليها ، ويستوفي
كل مواطن ما يوازي انعابه ؛ فيزول العدوان وتنحسق
العدالة .

(٣) « الجماعة الفاضلة » في الاسلام

هم كما وصفوا انفسهم « اخوان الصفا واخلان الوفا واهل
العدل وابناء الحمد » . لكنهم كتبوا اسماءهم فلم يرد منها
في التاريخ الا : ابو سليمان المقدسي ، وابو الحسن الزنجاني
وابو احمد المهرجاني ، والعوفي ، وزيد بن رفاعه - ولعلها
اسماء مستعارة . وتدل القرائن الكثيرة على ان هذا الاخير
كان رئيسهم ، وان الاول كان كاتبهم ، ومدون قراراتهم
ومصنف علومهم . الف هؤلاء واتباعهم جمعية سرية في
مدينة البصرة عرفت « بجمعية اخوان الصفا » . بدأ شأنها يظهر
في النصف الثاني من القرن العاشر . وكانت تنعى على العصر
ما بلغت اليه حالته الاجتماعية من فساد وتفسخ ، وتدعو
الى اصلاح بالالفة والتعاون . بيد ان مؤسسيها وجدوا
ان الدعوة العامة لا تجدي نفعا ، فاختاروا العمل سرا ،
وحصروا النشاط في فئة من الشبان المستنيرين ذوي الاخلاق
الراضية ، فدعوهم سرا الى الانحراط في سلوكهم ، والانضمام
اليهم في تحقيقي جهودهم .

وكان لهم من تأليف هذه الجمعية غاية ظاهرة بسعوث

الى تحقيقها ، ووسيلة مهيئة يأملون الوصول بها الى تلك
الغاية . أما الغاية فالمسعى للنجاة من شرور هذا المجتمع ، واعداد
النفس للظفر بسعادة الآخرة ؛ وذلك ببناء نواة لمجتمع جديد
مختار في الحواضر الكبرى ، تستعاد فيها الحياة الرضية التي
عرفت في عهد الراشدين . اذ قد ساءت الاحوال بعد عهد
التي ، فقتل الخيرون من صحبه ، وتوات على اهل
المصائب ، « فصار ذلك سبباً لاختفاء اخوان الصفا ، وانقطاع
دولة خلدن الوفا » ، فترأى لهم انهم يجدرون باعادة المياه
الى مجاريها . واما الوسيلة فالاستعانة بالعلوم العقلية على
تحرير الشريعة بما لحقها من الضلالات ، اذ زعموا « ان
الشريعة قد تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا
سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة
الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ... وانه متى انتظمت
الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » .

ولما كانوا قد حصروا نشاطهم في اوساط الشيعة
الواعية ، والتمسوا الاصلاح عن طريق تعميم العلوم ، فقد
وضعوا ، بادىء ذي بدء ، اثنتين وخمسين رسالة ، لخصوا
في كل منها فرعاً من فروع العلم بأسلوب شيق ومأخذ
سهل ، واجملوا اغراضهم في « رسالة جامعة » . ثم بشوها
تبعاً بين من اصطلفهم من اهل الكفاءة ، آمليين ان تعم
دعوتهم الاقطار الاسلامية ، ويتم الاصلاح المنشود على
يدهم . فهم ، والحالة هذه ، ينحون نحو الفلاسفة في وجوب

التأليف بين الشريعة والفلسفة ، لكنهم لا يعتبرون ذلك غاية في نفسه ، بل يتخذونه وسيلة لتهديب الخلق ، وتزكية النفس ، وإصلاح الشؤون الاجتماعية والسياسية في المجتمع . على أن من المؤرخين من يرى أن الجمعية كانت فرعاً من فروع الحركة الاسماعيليه ، تنحين الفرص للإيقاع بالعباسيين ، وإرجاع الحكم الى آل البيت . لكن الأدلة على ذلك - فيما نعلم اليوم - لا تزال غير قاطعة .

وقد كان للجمعية نظام داخلي يفرض الانقياد بين الاخوان ، والتعاون التام في شؤونهم ، ويدعو الى ان يعاشر بعضهم بعضاً بالإيثار والتضحية . اذ « ليس شيء ابلغ على المعاونة من ان تجتمع قوى الاجساد المتفرقة وتصور قوة واحدة ، وتتفق تدابير النفوس المختلفة وتصور تدبيراً واحداً ، حتى تكون كلها كأنها جسد واحد ونفس واحدة ، فعند ذلك تغلب كل من رام غلبتها ، وتظهر كل من خالفها وضادها » . ويوصي هذا النظام بالحرص على الاخ لانه « اندر من الكبريت الاحمر » ، وبالتفاني في سبيل عونه واسعاfe ، وبتقديسه على الاقرباء ايّ كانوا ، لان صلة الروح ابقى من صلة الجسد . ذلك لانهم رأوا في هذا التعاون الوثيق السبيل الوحيد للخلاص من شرور الدنيا . على انهم لم يدعوا الى العزلة ، ولا الى الانقطاع عن شؤون المجتمع ، بل ارادوا ان يكون مجتمعهم - في اول الامر على الاقل - مجتمعاً ادبياً معنوياً روحياً ،

وان يجعلوا منه مدينة رمزية روحانية ، تعنى بشؤون النفس قبل الجسد ، وبالأخلاق قبل حاجات الدنيا . وعلى ذلك قالوا : « وينبغي لنا - أيها الاخ - بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من صفوف الاخوة ، ان نتعاون ونجمع قوة أجسادنا ، ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدير نفوسنا تديراً واحداً ، ونبنى مدينة فاضلة روحانية ، ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس الأكبر . . . وينبغي ان يكون لأهل المدينة سيرة جميلة كريمة حسنة يتعاملون بها فيما بينهم ، وان يكون لهم سيرة أخرى يعاملون بها أهل المدن الجائرة . . . وينبغي ان يكون أساس هذه المدينة على تقوى الله كيلا ينهار بناؤها ، وان يشيد بناؤها على الصدق في الأقاويل ، والتصديق في الضائر ، وتم أركانها على الوفاء والأمانة كيما يدوم ، ويكون كمالها على الفرض في العناية القضيوى التي هي الخلود في النعيم » .

والتاريخ لا يبين مدى ما تم من أهداف هذه الجماعة ، لكن الظاهر ان نشاطهم لم يتعد البصرة بعيداً ، وان كانت رسائلهم قد نفذت الى كل مكان . ولئن كانوا قد فرضوا أنفسهم على التاريخ ، الا ان هدفهم بقي الى الآن حلاًماً من أحلام الفلاسفة .

(٤) « المدينة الفاضلة » في الاسلام - الفارابي

وجد الفارابي نفسه ، في القرن العاشر ، في وضع اجتماعي

يشبه ، من وجهة عديدة ، الوضع الذي وجد افلاطون نفسه فيه قبل ذلك بنحو ثلاثة عشر قرناً . وبكفي ان نلمح هنا الى تجزؤ الخلافة العباسية ، وقيام النزاع بين الدويلات التي نشأت منها ، والى ما ادى اليه ذلك من اضطراب حبل الامن ، وارتباك سياق الاعمال ، وفساد شؤون المجتمع . وعليه فقد سنجح الفارابي ، كما نخطر لافلاطون من قبل ، ان يرسم تصميماً للمجتمع فاضل . على ان الفارابي لم يكن طليق اليد كافلاطون في تعديل النظام القائم كما يشاء ويهوى ، وان يجعل من نفسه ، كما جعل افلاطون ، مصدراً للتشريع جديد ، بل كان مقيداً باحكام شريعة منزلة اخطر - بحكم عقيدته - الى العمل ضمن حدودها . وهو ما يشهد به كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » .

استهل الفارابي بحثه الاجتماعي في هذا الكتاب باعتبار الاجتماع ضرورة انسانية ، وقرر من ثم ان التعاون الصحيح بين الافراد وبين الجماعات هو السبيل المؤدي الى سعادة الفرد ومصلحة الجماعة . واذ نشد الاصلاح للمجتمع الفاسد الذي كان يعيش فيه ، اختار ان يبدؤه من اصغر كتلة ممكنة . فخطر المجتمع الى شطرين : كامل يستقل بمجاهات اهله ، وناقض لا يفي بها . وجعل المجتمعات الكاملة ثلاثة : كبرى هي المعمورة ، ووسطى هي الامة ، وصغرى هي المدينة ؛ وجعل الناقصة اربعة : هي القرية والمحلة

والسكة والمنزل ، وعلى ذلك فقد بدأه من المجتمع الكامل
الاصغر الذي هو المدينة ، خلافاً لافلاطون الذي بدأه
في المجتمع الاوسط الذي هو الجمهورية .

واتخذ الفارابي قياسه في مشروع الاصلاح من الفرد ،
لانه الوحدة التي يتألف منها المجتمع . لكنه لم يعتبر قوى
النفس فيه اساساً لنظامه العتيد ، لان الاسلام يابى النظام
الطبقى الذي انتهى اليه افلاطون من قياسه ، ولذلك
آثر ان يستمد نظامه من تركيب الجسم العضوي ، حيث
تعاون الاعضاء في نظام تام مركز يعمل برئاسة
القلب . وقد اوجب ان يكون عمل كل فرد في المجتمع
بحسب اهليته وكفاءته ، كما ان عمل كل عضو في الجسم انما
هو بحسب فطرته وطواعيته . واشترط في التعاون الارادي
بين افراد المجتمع الدقة والصدق اللذين تحققهما اعضاء الجسم
في تعاونها الفطري القسري ، فينال الفرد من المكافأة ما
يعادل خدمته ، ويتحقق بذلك السعادة في حياته والعدالة في
مجتمعه .

وكما ان وظائف الاعضاء تنسق بعناية القلب ، كذلك
اعمال الافراد في المجتمع الفاضل انما تنظم باشراف رئيس
عالم فاضل . وقد اشترط الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة
صفات اخيها كمال العقل ، وقام الحيلة . وكأما اراده
ان يكون جامعاً لحلال الفلاسفة والاولياء . وغالب الظن
انه يستوحى صفات رئيسه من خليفة المسلمين ، ويستلهم

نظامه من عهد الراشدين ، وهو العهد الذي طالما اعتبر
عهد الحكم المثالي في الاسلام . لكنه يقترح ، إن شعر
مركز الرئاسة ، ولم يعثر على شخص يتحلى بالصفات
اللازمة ، ان تؤلف هيئة تؤمن بمجموع افرادها هذه
الصفات فتكون رئيساً رمزياً . ولا يحاول الفارابي في
مجتمعه الجديد ان ينقض شرائع موجودة ، او يحدث
شرائع جديدة على نحو ما فعل افلاطون ، لان الفساد
على ما بدا له - لم يكن من نقص في التشريع ، بل
من فساد الناس وطفليتهم . واذن فالنجاة من الفساد انما
تتحقق بازوم احكام الشريعة ، والحرص على تطبيق
مقتضياتها . وذلك كفيل عنده بعودة الحياة الى مثل ما
كانت عليه في العهد الفاضل القديم .

وبدلاً من ان يتعرض الفارابي الى الاوضاع القائمة ،
ويهاجم الاشخاص والهيئات بصورة مباشرة ، عمد الى وصف
المجتمعات غير الفاضلة ، وبين وجهات شذوذها . فذكر
منها المدينة الجاهلة والفاسقة والمبدلة والضالة . و « الجاهلة »
هي التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية فانغمسوا في امور
ظنوها الغاية من الحياة . و « الفاسقة » هي التي عرفت
السعادة الحقيقية لكنها انحرفت عنها ، وسلكت مسلك
اهل المدينة الجاهلة . و « المبدلة » هي التي كانت في
اعتقادها سديدة الرأي فبدلت ، وتبدلت افعالها بحسب ذلك ،
و « الضالة » انما هي التي ظنت انما على حق فيما اعتقدت

وخالت الخداع من رئيسها والتجوية وحياً والهاما .
ويعيش اهل المدينة الفاضلة في وفاق وامن والفة جامعة ،
في حين يعيش اهل المدن غير الفاضلة في نزاع وخضام
وتعاسة مشقية . هذا في الدنيا ، اما في الآخرة فان
نفوس اهل المدن الفاضلة تخلص في سعادة ابدية . واما
نفوس اهل المدن الفاسقة والمبعدة والضاقة فانها تخلص في
شقاء ابدى . لكن نفوس اهل المدن الجاهلة لا تستشعر
السعادة ، ولا تتحسس الشقاء ، بل تبعد وتنعدم شأن
نفوس الحيوانات .

يتبين لنا من ذلك ان الفارابي تأثر بفكرة افلاطون
لا بنظامه ، ولذلك جاء نظامه شرفياً اسلامياً . فالاجتماع
الفاضل في الاسلام اجتماع تيوقراطي : يعنى بشؤون
الحياة في الدنيا ، وشؤون النفس في الآخرة ، ويحاول
ان يؤمن للناس سعادة الدنيا ونعيم الآخرة . على ان كلا
النظامين لم يخرج من عالم الفكرة الى عالم الواقع .

المجتمع الواقعي

ظهرت الفلسفة الاجتماعية في الغرب الاسلامي في ظروف
شبيهة بتلك التي طغت في الشرق ، لكنها اتجهت اتجاهاً
واقعياً . مثلى هذه الفلسفة ابن خلدون (١٤٠٦) ،
وقد عاصر عهد التفكك في الاندلس والمغرب ، عندما
نشأت الامارات الكثيرة واستفحل النزاع بينها ، فوجد

الطامعون الاحوال مؤاتية للعصيان والاعتصاب والاستئثار بالحكم . وعبد الرحمن بن خلدون عربي الاصل ، يعود نسبه الاقصى الى امراء كندة . ولد في تونس ونشأ في بيت اشتهر بالعلم ، وتوارث الاشتغال بالقضاء . حصل علومه الاولى على والده ثم على مشاهير عصره ، وظهر تفوقاً خاصاً بالفقه المالكي ، واذ عرف بتفوقه عين كاتباً في بلاط ابي اسحق الحفصي في تونس . على انه كان بعيد المطامع شديد الرغبة في السيادة . وكانت المملكة الاسلامية في المغرب مجزأة الى امارات تتنازع السلطة ، ويعود بعضها على بعض . فخاض ابن خلدون غمار السياسة . وكان كلما لاح له وجه النصر في جانب امير ما ، راسله واستغل لحسابه ، وربما دخل في مؤامرات خطيرة ، ضد سيده ، لمصلحة ذلك الامير . وقد افتضح امره غير مرة ، والقي في غياهب السجون ، وتعرض لخطر الموت . وبلغ تخوف الامراء منه - في نهاية الامر - انهم كانوا لا يرتاحون لوجوده في بلادهم ، اذ قلما دخل بلداً الا ثارت فيها القلاقل .

واذ انتهى ابن خلدون من معامراته الخطرة الى الفشل ، واحس بنفور الامراء منه ، اعتزل السياسة ، ورجأ الى قلعة ابن سلامة في داخل البلاد ، وعكف على وضع كتاب عام في التاريخ هو « كتاب العبر . . . » مهد له مقدمة في احوال العمران ، سلخ في تدوينها اربع سنوات . واذ

بدأ بتحقيقه التاريخي ، شعر بالحاجة الى المصادر ، فاضطر الى ان يخرج من عزلته ، ويتوجه الى تونس حيث اتم مؤلفه . لكن الظنون والخاوف لم تلبث ان حامت حوله من جديد ، فأثر الرحيل عن البلاد حملة الى الاسكندرية . وبعد ان استقر بها ارسل يستقدم امرته ، ففرقت في طريقها اليه . فقصده الى القاهرة ، وتولى فيها تدريس الفقه المالكي . ثم عين قاضياً لهذا المذهب ، لكنه لم يلبث ان عزل لخلاف تشب بينه وبين قاضي المذهب الشافعي . فتوجه الى مكة حاجاً الى المدينة ، ثم عاد الى القاهرة وأكسب على تنقيح تاريخه . وفي سنة (١٤٠٠) بلغ نيسورلك ، في حملته ، الديار الشامية ، ورابط في ضاحية دمشق . فقصدها سلطان مصر واصطحب ابن خلدون فيمن اصطحب ، ووافده الى نيسورلك مهمة عقد الصلح ، فأجزها بعد لأي . ثم عاد الى القاهرة وفيها توفي .

افاد ابن خلدون من ذلك كله خبرة واسعة في احوال المجتمع ، وتقلبات السياسة . ولذلك قدم كتابه التاريخي ببحث مستفيض في طبيعة العمران واطوار المجتمع ، واستهل هذه المقدمة باستعراض نقدي للاخطاء التي وقع فيها المؤرخون ، فردّها الى اسباب منها : منووعة البحث ، والميل مع الهوى ، والجلل بطبائع العمران . ثم ابان في سائر المقدمة ان المجتمع الانساني يخضع في نشأته لعوامل طبيعية فعالة ، وينساق في تطوره لنواميس عامة شاملة ،

لا غنى للمؤرخ المحقق عن الوقوف عليها . واذ تبسط في شرح تلك العوامل ، وتفصيل هذه التواميس ، وجد نفسه يدون علماً جديداً « مستنبط النشأة » ، أشبه ما يكون بفلسفة الاجتماع ، وهو موضوع دراستنا هذه .

(١) المجتمع وقواعد العلم

المعلم ابن خلدون بعالم عصره ، لكنه لم يطمئن الى مقررات الفلسفة فيما بعد الطبيعة ، لاعتقاده بان موضوعها من طور غير طور العقل ، فالعقل غير صالح للنظر فيها ، اذ « الميزان الذي يوزن به الذهب لا توزن به الجبال » . على ان خروجها عن طوره لا يعني انها باطلة ، كما ان خروج المعقولات عن طور الحيوان لا يعني انها باطلة . وانما هي تحصل بقوة في النفس كذلك التي عند الانبياء والاولياء ، فينبغي - من ثم - على الجمهور ان يثق بما يلقون اليه من ذلك . لذلك تحول ابن خلدون عن موضوع الاهيات الى المجتمع ، يدرس شؤونه ، ويعمل احداثه واطواره ، ويحشد في استخراج قوانينه واستنباط نواميسه . على انه اذ يقرر ان الشريعة هي الطريق الى معرفة الغيبيات ، يعتمد العقل في سائر شؤون المجتمع ، ويخضع احواله واحداثه اقواعد العلم ومقتضيات المنطق . ولذلك تميز بحسه الاجتماعي بواقعيته وطابعه العلمي . واكثر ما يتجلى هذا الطابع العلمي الواقعي في اخضاع احوال المجتمع الى ناموس العلة . فقد تقرر عنده ان كل حادث في التاريخ

انما حدث بحكم علة اوجبتها . واشتراط في ادراك احوال المجتمع ، على وجهها الصحيح ، معرفة العلة التي اثرت في تلك الاحوال . ولقد اوضح - الى ذلك - اننا كثيراً ما نجعل الاسباب الداعية والعلل المؤثرة ، فاذا كان ذلك ، لا يجوز ان نقسبها الى الظروف والصدف ، بل ينبغي ان نوالي البحث عن العلة ، او نقرر وجودها ونعترف بجهلها . فشان المجتمع في ذلك شأن عالم الطبيعة ، ونأموس العلة واحد فيها . وهذه النظرة الى المجتمع هي التي وجهت ابن خلدون توجيهاً جديداً في فهم التاريخ ، فخالف القدماء في اعتباره سلسلة من الاحداث الجارية ، وقرر انه « خبر عن المجتمع الانساني ، الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات واصناف التقنيات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومزاتها ، وما ينتج له البشر باعمالهم ومساعيمهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة من الاحوال » . فهو صاحب الخطوة الاولى في اعتبار التاريخ علماً اجتماعياً .

(٢) المجتمع ومقتضيات العيش

يعزو ابن خلدون اجتماع افراد الناس ، ونشأة التعاون بينهم ، الى عاملين اساسيين : الاول تقصير الفرد عن استيفاء جميع حاجاته الضرورية ، مما يتعلق بالطعام والرداء

والمأوى ، وعجزه منفرداً عن دفع ما قد يعرض له من العدوان . فكان من ذلك اجتماع افراد من جنسه في مكان ما ، واختصاص كل منهم بشأن من شؤون الحياة ، على اساس التعاون وتبادل المنافع . على انه باجتماع الناس على هذا النحو ، اشبكت بعض مصالحهم ، ووقع بينهم النزاع ، فاحتاجوا الى وازع يقضي بينهم في الخصومات فكان ذلك منهم الى من ميز نفسه بالحزم والحكمة ، والمقدرة على فرض ارادته . وبمرور الزمن استأثر هذا بالسلطة ، ومهد سبيلها لذريته من بعده ، فكانت من ذلك العvisية . ويتحول الجماعة من حياة البداوة الى الحضارة صارت العvisية الى ملك ؛ وذلك عن طريق استئثار السلالة بالسلطة ، واستئثار الانصار والاعوان ببذل وجوه المنافع ، وحشد الاموال بالاحتلاء على مصادر الثروة ، وتجهيز الجيوش لدفع المنافسين والمزاحمين . ومع ذلك فان السلطة لا تسلم للسلالة الواحدة مدى الدهن ، لكنها لا تلبث ان تتحول الى هيئة فاشنة اخرى . وغاية ما قدوم السلطة في السلالة الواحدة اربعة اجيال ، يتولاها اربعة جدود : بان مباشر ومقلد وهادم ، على ما سيجيء .

(٣) المجتمع وعوامل الطبيعة

ثم ان المجتمع الناشئ - في رأي ابن خلدون - ليس بمعزل عن عوامل الطبيعة ، بل هو واقع تحت تأثيرها ، وخاضع في تطوره لتوجيهها . يذكر منها على سبيل

التعميم ثلاثة : هي الاقليم والتربة وطبيعة الهواء ، فالعمران
 البشري اول ما نشأ ، وأرقى ما بلغ في الاقاليم المعتدلة ، حيث
 احتشد الناس ، وانتظم التعاون ، وقامت الدول ، فارتقت
 الزراعة والصناعة ، وازدهرت العلوم والمعارف ، وظهرت
 الاديان وتفرعت المذاهب . اما الاقاليم الحارة والباردة
 فقد بقيت ضعيفة الحظ من العمران ، بعيدة عن الرقي
 بنسبة بعدها عن الاعتدال . واما طبيعة الارض فانما تؤثر
 في العمران من حيث خصب التربة ، وثروتها المعدنية والمائية ،
 وموقعها من سواحل البحار او ضفاف الانهار او خطوط
 المواصل . فان ذلك كله من عوامل توجيه العمران ،
 اذ به يتقرر توجه المجتمع نحو الزراعة او التجارة او الصناعة ،
 ومدى ما يبلغ من الرقي في كل منها . اما طبيعة الهواء
 فمن حيث تأثيرها في امزجة الناس واخلاقهم . فقد عجز
 ابن خلدون الميل الى الكسل والبطش واللهو في المناطق
 الحارة الى حرارة الهواء ، ونسب النشاط والنباهة والاتزان
 في المناطق الباردة الى برودة الهواء ، فأثر لذلك سكان
 الارباب جملة على سكان الاصقاع الساحلية ، لاسيما المدن
 المكتظة بالسكان . بل هو بعيد حتى نون البشارة الى تأثير
 المناخ ، فيرد سوادها في المناطق الاستوائية الى وقوع
 اشعة الشمس مسامة ، وبياضها في الاقليمين الثاني والخامس
 الى وقوع الاشعة مائلة .

(٤) المجتمع وناموس التطور

بحكم هذه العوامل على اختلافها وتفاعلها ينشأ المجتمع البشري . فاذا نشأ سلك سبيل التطور ، فمر في ثلاثة ادوار : بدوي فغزوي فحضري . فالبدوة طور المجتمع الاول . والبدو يقتفرون من حاجات الحياة على الضروري البسيط ، فيعيش الرعاة منهم على تربية المواشي ، يفتقلون بها من مكان الى مكان في طلب المراعي ومنابع المياه ، في حين يستقر المزارعون في المنبسطات الخصبة ، يعالجونها بالآلات والزراعة ، ويعيشون فيها على الحبوب والبقول والاعراس ، وهؤلاء اكثر استقراراً من اولئك ، ومستوى العيش عندهم احسن حالاً . فاذا زاد عدد السكان ، وقصرت موارد العيش عن كفايتهم ، ورأوا ما عند جيرانهم المتحضرين من الخيرات الكثيرة ، حزموا امرهم ووالوا الغزوات على قحومهم ، واستاقوا ما استطاعوا من مواشيهم ، ونهبوا ما تيسر لهم من خيراتهم ، واعتصموا عنهم بيواتهم . فاذا استشعروا منهم ضعفاً غزوه في عقر دارهم ، واقاموا في مواطنهم ، واستأثروا بالكثير من موارد رزقهم ، وبسطوا عليهم سلطانهم ، فعدت عصبيتهم ملكاً .

فاذا تم لهم اخضاع الامصار ، استعانوا على ادارتها وتنسيق احكامها بالامة المقهورة . ثم نزع نفوسهم الى الناس الرغد والسعة في العيش لتوفر اسباب النعمة لهم ، فاختلطوا

بالسكان ، وقلدوهم بمظاهر حياتهم ، وتعلموا منهم الصنائع ،
 واخذوا عنهم العلوم ، وفرضوا عليهم في مقابل ذلك لغتهم
 والكثير من عاداتهم وآرائهم ومذاهبهم في الخلق والاعتقاد ،
 ولا بدع فالتناس على دين ملوكهم . فاذا امنوا في
 الرغد ، انتهوا الى الترف والبطر ، واستسلموا الى الثقة ،
 وغفلوا عن الحزم في الادارة ، واستنابوا اتباعهم في معالجة
 الشؤون . فلانت شوكتهم وضعف امرهم ، واستمروا
 مع ذلك في الاستراة من اللهو ، والاستكثار من فتون
 اللذة . فاذا احاسهم من مجاورهم من البدو على تلك الحال
 والوا عليهم الغزوات ، حتى تكونوا من قهرهم على بلادهم ،
 واستخلاص الامر من يدهم ، فقدوا من هؤلاء البداة
 المتغلبين بنسبة ما كانت الامة المتحضرة منهم اذ غلبوها
 وسيطروا على مرافقها .

ويرافق هذا التطور السياسي ، من دور البداوة الى
 دور الحضارة ، توسع حضري على سبيل التقليد بالثبته
 الجزئي بين جيل وآخر ، الى ان ينتهي الى المفارقة
 والمباينة . ذلك ان الجيل الغازي يحافظ على الكثير من
 اوضاعه ، ولا يقتبس الكثير من مظاهر الحضارة الجديدة .
 فاذا جاء الجيل الثاني مزج بين ما اخذه عن الجيل الاول
 وما وجده في المجتمع المغلوب على امره . فاذا تلاه الثالث
 التفت بين هذا المزيج الموروث والجديد الطارئ . وكانت
 حياة الجيل الرابع مولدة جملة وتفصيلاً ، وانحلت منها

آثار البداوة بما حل مكانها من غصارة العيش ، ورقية
الذوق ، ولين العريكة .

*

وهكذا فالجتماع الانساني ينشأ بحكم ضرورة التعاون ،
ويتنوع بتأثير الاقليم والموقع والمناخ ، ويتطور تبعاً
لناموس الاحتكاك والتقليد وحب التوسع ، ثم يبدأ انبثاقه
من حيث يبلغ كاله ، ويقوم على انقاضه مجتمع جديد
يعيد تاريخه ويكرر سيرته . وهكذا دواليك .

مرآة جديدة للتوسع

- احمد امين — قصة الفلسفة اليونانية
 الفصل العاشر : رأي افلاطون في الدولة .
 يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية
 الباب الثاني — الفصل الخامس : السياسة .
 الاب الياس فرح — فلاسفة العرب — الفارابي
 المدينة الفاضلة .
 عمر فروخ — اخوان الصفا
 القسم الاول — جماعة اخوان الصفا ورسائلهم .
 القسم الثاني — الفصل التاسع : الفلسفة الاجتماعية .
 طه حسين — فلسفة ابن خلدون الاجتماعية
 الفصل الثالث : غرض المقدمة .
 الفصل الرابع : الظواهر المستقلة عن الاجتماع .
 الفصل الخامس : الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية .
 الفصل السادس : الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر .
 دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام
 الباب السابع — الفصل الاول : ابن خلدون .
 نصوص مختارة للتحليل
 كمال اليازجي — النصوص السائدة
 النبذة الثامنة — القسم الثاني : نظام اخوان الصفا .
 من « الرسائل اخوان الصفا »
 النبذة الثامنة — القسم الثالث : المدينة الفاضلة .
 من « اراء اهل المدينة الفاضلة » للفارابي
 النبذة التاسعة — في الحضارة والعمران .
 « المقدمة » لابن خلدون

ظائفة في انتقال الفكر العربي إلى الغرب اللاتيني

الوعي الفكري في الغرب اللاتيني

نقف الآن من الفكر العربي عند آخر العهد بنشاطه في تلك الحقبة . شرع العرب بنهضتهم العلمية هذه في القرن الثامن ؛ وما زالوا يعملون على بحث المسائل ، وتدوين العلوم ، وترجمة الآثار الدخيلة ، حتى كان القرن الرابع عشر . فاحذت من بعده جذوة نشاطهم في الجمود ، وكوكب سعدم في الأفول .

(١) اوج الفكر العربي ويظفة الفكر اللاتيني

يخيل الى الناظر في الحضارة العربية انها ظهرت وخبث وكأنها لم تظهر ولم تخب . لكنه ، ان هو انعم النظر في العوامل التي بعث النهضة الفكرية في العالم اللاتيني ، ايقن ان ذلك التراث المجيد ، الذي نشأ وازدهر في ستة قرون ، وهدى بنوره الفكر الانساني في ابان عصور الظلمة ، لم يضمحل كسحابة صيف ، ولم يتلاش كعلاقات

المياه ، بل نفذ الى موطن آخر من مواطن الاسرة
 البشرية ، وساعد على بعث فكر جديد ، كان يتلمس
 طريقه الى الحياة ، ويتحضر للخروج من الظلمة الى النور .
 ولدت الحضارة العربية واوروبا تتخبط في ظلام الجهل ،
 وعندما بدأت تفتح عينيها للنور ، كانت الحضارة العربية
 في اوج مجدها وكامل نضجها ، فالتفت وترتفع من
 لباؤها . واذا حان وقت الطعام ، سعت في طلب الغذاء
 من مصادر اخرى ، واتجهت في شوارعها انجاساً مستقلاً ؛
 وما بلغت اشدها ، حتى كانت قد بنت صرحاً من
 الحضارة جديداً . على اننا لن نقف من حكاية الفكر
 العربي عند هذا الحد ، لان ذلك لا يفي بحقه علينا ؛
 ولا بد لنا ، وفاء بذلك الحق ، من ان نعرض - ولو
 بإيجاز - الى الدور الذي لعبه في نهضة اوروبا الفكرية .
 والذي نلاحظه ، بادىء ذي بدء ، ان نقطة الفكر
 اللاتيني قد افترت بلباسات شديدة الشبه بتلك التي
 رافقت الفكر العربي في نشوئه ونموه . فقد نشأت النهضة
 الفكرية في الاسلام من عامل ديني ، وكذلك نشأت في
 العالم اللاتيني . وبدأت النهضة العلمية في القرن الثامن
 بالترجمة والنقل ، وكذلك بدأت في اوروبا في القرن
 الثاني عشر . وكان النقل من اليونانية الى العربية عن
 طريق السريانية ، ومن الهندية الى العربية عن طريق
 الفارسية ، ثم غدا الى العربية عن لغة الاصل مباشرة ؛

وكذلك كان النقل من العربية الى اللاتينية عن طريق
العبرية ، ثم صار بينها بلا وسيط . وكما ان الحركة
الفكرية لم تنشأ عند العرب على سبيل الطفرة ، بل سبقها
عهد من الاستعداد ، وشعور بالحاجة ؛ كذلك هي لم
تجئ في العالم اللاتيني الا بعد استعداد ، وبعد شعور حاد
بالحاجة الملحة .

على اننا ، ان نحن سلمنا بالقول المأثور : « ان العرب
تسلموا الفلسفة اليونانية بيد السريان ، وادوها الى اللاتين
بيد اليهود » ، فلا يجوز ان يُفهم من ذلك ان مهمة
العرب كانت مقصورة على النقل ، وان فضلهم لم يتجاوز
حفظ الاثار اليونانية ، وحملها من شرقي اوروبا الى غربيها ؛
بل من العدل ان نسجل لهم فضلاً عظيماً في تنمية هذا
التراث وتوجيهه . فقد استنبطوا من المذاهب اليونانية
والتعاليم الاسلامية فلسفة مستقلة ، اثبتت عندهم من فكرة
الاتفاق الجوهرى بين العلم والدين ؛ ومارسوا العلوم على
اختلافها ، و اضافوا اليها الكثير من الحقائق ، وضبطوا
الكثير من المعلومات ، وحسنوا ما استطاعوا في اساليب
الدرس والاختبار ؛ واهتدوا الى الكثير من المستنبطات
والمكتشفات . ولقد افاد علماء الالفين من مؤلفات العرب
في بناء نهضتهم العلمية ، وانتفع متكلموهم وفلاسفتهم بكلام
المسلمين وفلاسفتهم في انشاء علم اللاهوت ؛ وهو ما سنفوق
اليه كلامنا ، ونختتم به رسالتنا .

(٢) الاتصال الفكري بين العرب واللاتين

لم يكن العرب ، في ابان حضارتهم ، بعزل عن الشعوب الاوروبية ؛ بل قامت بينهم وبين العالم اللاتيني صلات وثيقة ، لا سيما في الاندلس وضمالية والقسطنطينية والديار الشامية . ولم تكن الاطماع السياسية ، والمصالح الاقتصادية ، هي وحدها التي عززت هذه الصلات ؛ بل كان من جملةا وفي طليعتها ، العامل الفكري والظهور العالمي . فقد كانت الامبراطورية الاسلامية في تلك العصور موطن العبران ، وموئل العلم ؛ وكان العرب قادة الشعوب في كل ما يت الى التجارة والصناعة ، والعلم والفن ، بصلة . لذلك شغفت اليهم الشعوب بانظارها ، وقلدتهم في مظاهر حضارتها ، واستندت اليهم في تحصيل علومها وتوسيع معارفها . اما في ساحل المتوسط الشرقي ، فقد كانت الصلات السياسية والاقتصادية اوثق واغلب ، لان الصليبيين - بوجه العموم - لم يكونوا من هواة العلم ؛ ومع ذلك فقد تسرب ، على يدهم ، شيء من مؤلفات العرب العلمية الى اوربا ، وترك في نهضتها الفكرية اثرا يذكر . ولعل اشهر رائد لعلوم العرب اولارد البائي ؛ فقد جاء الديار الشامية في اوائل القرن الثاني عشر ، وقصد الى انطاكية وسواها من قواعد العلم ، وعمل على نقل عدد من مؤلفات العرب ، في الفلك والهندسة ، الى اللاتينية . وكذلك مدينة القسطنطينية ؛ فقد غدت في

القرن التاسع والعاشر من عواصم العلم ، وبلغ فيها النشاط
الفكري اوجه في عهد قسطنطين السابع (القرن العاشر) .
ومع ان البيزنطيين بذلوا جهداً في تعهد علوم اليونان
للقدماء ، الا انهم لم يبلغوا فيها شأو العرب ؛ ولذلك
عقدوا في تحصيلها الى الاستعانة بالشروح والمؤلفات العربية .
على ان الصلة الفكرية ، بين العرب واللاتين ، كانت
على اشدها في صقلية والاندلس ، وكانت في الاولى ارسخ
منها في الثانية ، اذ اشتملت على الكثير من مظاهر الحياة
الحضرية ، فضلاً عن الناحية العلمية الصرفة .

بدأت الحضارة العربية تتوثق في صقلية في النصف الثاني
من القرن العاشر ، اذ كانت تابعة للحكم الفاطمي . ومع
ان هذه الجزيرة خضعت ، بعد حين ، للفانجين النورمانديين ،
الا ان معالم الحضارة الشرقية لم تزال عنها ، بل زهت
في عهد روجر الاول (١١٠١) لانه كان من محبي العلم
وارباب الخلق السخ ، فقرب العلماء من كل جنس ،
واستعان بالخبراء من كل موطن ومذهب . ثم بلغت هذه
الحضارة اوجها ، واوسع مداها ، في عهد حفيده فردريك
الثاني (١٢٥٠) ، اذ جعل بلاطه كعبة للعلم ، وموتلاً
للعلماء ؛ وانفق بسخاء على ترجمة الآثار العربية الى اللاتينية .
ثم انه اغرم بالازياء والاعادات ومفاهيم الحياة الشرقية ، فعززها
حتى انه اقام لنفسه دار حريم على نحو ما جرى عليه امراء
المسلمين . وقد كان فردريك ، في حبه للعلم وحده على

العلماء ، شديد الشبه بالخليفة المأمون ؛ يدل على ذلك ما
اثر عنه من انه وضع اسئلة ، في معضلات الفلسفة ومسائل
العلوم ، وجهها الى اقطب العلم في العالم الاسلامي ،
فاجابه عنها ابن سبعمين الاندلسي (١٢٦٩) في رسالته
« الاجوبة عن الاسئلة الصقلية » ، وعبر عن رغبته في المسير
اليه ان شاء ان يبسطها له . وكانت بين فردريك وامراء
المسلمين ؛ في الشام ومصر والمغرب ، مراسلات تتعلق بشؤون
العلم واحوال العلماء .

ولم تكن الاندلس في هذا الموضوع اقل شأناً من
صقلية . فقد كانت قرطبة ، في عهد عبد الرحمن الناصر
(القرن العاشر) ، من اشهر مدن العالم حضارة ، وبرزها
صمراناً ، وارقاها علماً ؛ فكانت تباري في ذلك القاهرة
وبغداد والقسطنطينية . وقد كانت ، في الغرب ، مقصد
طلاب العلم ، وهدف الراغبين في الاستشفاء ، وغرض
الساعين وراء الجبواء في الصناعات الدقيقة ، والفنون الجميلة .
ولم تكن كذلك بالنسبة الى العالم الاسلامي وحده ، بل
وبالقياس الى ممالك اسبانيا المسيحية في الشمال ، وشعوب
اوروبا الوسطى . وكان مما عمل على انتشار الحضارة
الاسلامية نحو الشمال هجرة « المستعربين » الى اسبانيا
المسيحية ، وفرار اليهود الى جنوبي فرنسا ، على اثر
اضطهاد المرابطين ثم الموحدين لهم ، بين القرن الحادي عشر
والثاني عشر . وكان كثير من هؤلاء من اهل العلم

فقتلوا معهم ما وعده من آثار هذه الحضارة لا سيما المدونات
العربية .

الترجمة الى اللاتينية

لا بد ، قبل التحدث عن وصول الفكر العربي الى
العالم اللاتيني ، من كلمة نصف بها الطريق الذي سلكه
هذا الفكر الى اللغة اللاتينية . وهذا بدوره يقتضينا ايراد
كلمة عن تسرب هذا الفكر اولاً الى الاوساط اليهودية .
ذلك لان اليهود كانوا ، من الفكر العربي وطلائع النهضة
اللاتينية ، بثقام السريان في الشرق من الفكر اليوناني
وطلائع النهضة العربية .

(١) اشتغال اليهود بالترجمة

لم يكن اليهود في الشرق بعزل عن الحركة الفكرية
الاسلامية التي انتشرت على اثر اتساع حركة الترجمة ، بل
قد سرت اليهم ، وانتشرت بينهم ، حتى انقسم مفكروهم
الى فرق شبيهة بفرق المتكلمين في الاسلام ؛ اولت بعضها
النصوص الدينية ، رغبة منها في التوفيق بينها وبين مقررات
العلماء وآراء الفلاسفة ، كما فعلت المعتزلة ؛ ونشبت بعضها
بائنض الحرفي ، شأن اهل السنة ، ودافعت عنه واخذت
بمدلوله الحرفي . وكما تسربت الفلسفة الاسلامية ، بعد
نضجها في الشرق الاسلامي ، الى المغرب والاندلس ؛
كذلك سرت فلسفة اليهود الدينية من الشرق ، الى ابناء

ملتهم في الاندلس . واول من حمل لواءها ونظم تعاليمها
هناك ابن جبرول (١٠٥٨) . وانضمت من بعده في
التوسع والانتشار ، لا سيما وقد كانت بعيدة عن رقابة
السلطة . وكما ظهر من بين مسلمي الغرب فلاسفة عظام ،
كذلك ظهر من بين يهود الغرب ، وكان اشهرهم موسى
ابن ميمون (١٢٠٤) . فقد عرف ابن ميمون من آراء
المعتزلة ، واعتمد الفارابي وابن سينا ومعاصره ابن رشد ،
في بناء مذهب فلسفي يهودي ، جرى فيه على الاصول
المثالية ، فقرر ان الله عقل اسمي ، وانه سبب اول
واجب الوجود ، وقال بتعطيل الصفات الالهية ، واثبات
ناموس السببية ، وذهب الى ان الله خلق العالم تبعاً ، ثم
تركه في كفالة نواميس الطبيعة . وقد لاقى هذا المذهب
انتشاراً واسعاً ، وايدته جماعة من مفكري اليهود ، حتى
غدا - في وقت ما - مذهب الكنيس الرسمي ، كما
غدت المعتزلة مذهب الدولة في عهد المأمون .

ورافق ظهور الحركة الفلسفية ونموها ، حركة كلامية
محافظة ، حمل لواءها اولاً سعيد الفيومي (٩٤٢) ، واقام
بيناتها على الادلة الخطائية ، شأن الكلام في طوره الاول .
لكن انتصارها لم يجدوا بداً ، فيما بعد ، من الاستعانة
بمناهج الفلسفة وبعض مبادئها ، للدفاع عن الشريعة في
مدلولها الظاهر ، على نحو ما فعل الاشعري في الاسلام .
وقد تحقق هذا المذهب الكلامي على يد عالم من المحافظين

هو يهودا هلافي (١١٤٥) ، استعان في بناءه ، وتنسيق مبادئه ، واحكام بنيانه ، بآثار الاشعري والغزالي . فقد حذر من كفاءة العقل ، ودعا في طلب الاصلاح الى التسلك بحرفة الدين ، والاخذ بنصوص التوراة ، ووصف الله بالعلم الشامل ، والارادة المطلقة ، والقدره الشامة ، واثبت الصفات الالهية كما وردت في النص ، واطاح بـثاموس السببية ، وقال بالخلق من لا شيء ، وابطل فكرة الوحدة بين الشريعة والفلسفة ، وسنع على محاولات التوفيق . وهذا النضال بين الفريقين حملها على الرجوع الى مؤلفات المسلمين وشروحهم ، فكان انتصار المذهب « الميموني » يستعينون برودود ابن رشد على الغزالي ، واتباع المذهب « الهلافي » يدافعون بآراء الاشعري ، ويهاجمون بحملات الغزالي على آراء الفلاسفة . وهكذا عمل كل من الفريقين على نقل الكثير من آثار العرب في الكلام والفلسفة الى اللغة العبرية . وفي مستهل القرن الرابع عشر ، انتهت الفلسفة اليهودية الى لاون بن جرشون الملقب بالافريقي الذي اعتمد في بناء مذهبه على ابن رشد ، وتغيز مشله بالجرأة والصراحة ، اذ قال بقدوم العالم ، واستعالة الخلق من لا شيء ، ونادى بالوحدة الجوهرية بين الفلسفة والشريعة ، ووجب تأويل نصوص التوراة بما يتفق مع مقررات العلم ومبادئ الفلسفة .

وعاصر هذا النشاط في الابحاث الفلسفية اقبال على العلوم

الوضعية . فاستغل اليهود في نقل مؤلفات العرب في الرياضيات والفلك والطب والطبيعة الى العبرية . واشتهر من هؤلاء النقلة ، في القرن الثالث عشر ، غير واحد من أسرة طيبون ، كان اشهرهم موسى بن طيبون (١٢٦٠) . ومرت حركة النقل هذه في مثل الادوار التي مرت بها ، من قبل ، بين اليونانية والعربية ، فبدأت تلخيصاً واجمالاً ، ثم غدت ترجمة دقيقة ، واقتزلت من بعد بالشروح والتعليق . على ان اعداداً سياسية ذات شأن رافقت هذا التقدم الفكري ، وكان اشدها تأثيراً ، في ما نحن بصدده ، هجرة جماعات من يهود الاندلس الى شمالي اسبانيا وجنوبي فرنسا ، وذلك على اثر الاضطهاد الشديد الذي لاقوه من المرابطين اولاً ثم من الموحدين . ومع ان هؤلاء اليهود رحلوا مشردين ، فقد نقلوا معهم ما وعوه من علوم العرب ، وما اقتنوه من كتبهم ، واستأنفوا نشاطهم الفكري في موطنهم الجديد . وكان من رغبتهم في العلوم ، وحرصهم على اللغة العبرية ، ان اقبلوا بهمة على نقل تلك العلوم الى العبرية . على انهم ، لذى اختلاطهم بيهود المنطقة ، اخذوا يتحولون عن لهجتهم العبرية الخاصة الى لهجة اولئك ، وربما راودهم الامل في جعل العبرية الاوروبية لغة العلم مكان اللاتينية ، لكن صعوبة تحقيق هذا الهدف من جهة ، وحب الكسب من جهة ثانية ، حوّلهم الى الاستغلال بالنقل الى اللاتينية ، فعملوا في كنف رجال من اعاضهم رعاية العلم

نظير الاسقف ويموندو في طليطلة وفردريك الثاني في صقلية .
وكان من اشهر من اشتغل منهم بالنقل الى اللاتينية ابراهيم
بن عزرا (١١٦٧) ويوحنا الانشيلي (١١٥٣) وفرج بن
سالم (اواخر القرن الثالث عشر) .

(٢) اقبال اللاتين على علوم العرب

لم يقبل مفكرو اللاتين على الفكر العربي الا بعد شعورهم
بالحاجة اليه . وكان هذا الاستعداد ، في اول امره ، وليد
حركة فلسفية دينية ، نشأت في الكنيسة المسيحية ، بحكم
التوسع الفكري ، والتطور في وجهة النظر الى بعض
الاعتبارات الدينية . ولئن كان ذلك قد حدث مستقلاً عما
جرى عند المسلمين واليهود ، الا انه نشأ من المعضلة نفسها ،
وهي محاولة التوفيق بين العقل والنقل . واول ما بدأ
ذلك في جامعة باريس ، اذ لجأ فريق من الاخوة
الفرنسيين ، وفي طليعتهم بطرس اللومباردي (١١٦٠) ،
الى التوسع في تأويل بعض النصوص المقدسة ، والانطلاق
في تخريج بعض العقائد تحريجاً فلسفياً ؛ وذلك للتقريب بين
التعاليم الدينية ، والمقررات العلمية ، على نحو ما فعلت
المعتزلة في صدر الاسلام . لكن الاخوة الدومينيكان في
كلية السربون انتصروا للنص الحرفي ، ودعوا الى التثبيت
بمدلوله الظاهر ، والايان به ايماناً مطلقاً ، شأن اواب
السنة في الاسلام . وبناء على هذا الشبه في الاساس بين
التعليمين المسيحي والاسلامي ، فقد كادت المسائل الاولى

ان تكون واحدة في مواضيعها ، ووجوه الاختلاف فيها .
اذ تناوت فكرة اولية العالم ، وخلق النفس ، والصفات
الالهية ، وعقيدة وحدة العقول ؛ واوشكت الحلول التي
اقتوتحت ان تكون هي اياها . ولذلك كان حرباً بفكري
اللاتين ، لدى اتصالهم بالمفكرين العرب ، ان يتأثروا بهم ،
ويأخذوا عنهم .

وقد رافق هذا النشاط الفلسفي في العالم اللاتيني تقدم
في سائر العلوم ، وكان العلماء هنالك يتامسون طريقهم في
الابحاث العلمية بالدرس البطيء ، والتحليل القياسي . فما ان
تلمهوا الى النهضة العلمية التي ازدهرت على سواحل المتوسط ،
وتيسر لهم الاتصال بها ، حتى توجهوا اليها ، وعملوا على
درس معالمها ، ونقل آثارها .

رعى هذه الحركة افراد من اعلام العصر رعاية جدية ؛
فكروا العلماء ، وحرضوا على جمع الكتب ، واتفقوا بسخاء
على نقلها الى اللاتينية . وكانت من اهم المواطنين التي نشطت
فيها هذه الحركة مدينة طليطلة في اسبانيا ، ومدينة فالنسيا
في صقلية . وكان اشهر رعاة العلم في الاولى الاسقف
ريموندو (١١٥١) ، وفي الثانية فردريك الثاني (١٢٥٠)
واشتهر منهم في صقلية قبل فردريك روجر الاول (١١٠١) ،
وفي اسبانيا بعد ريموندو الفونسو الحكم ملك قشتالة
(١٢٨٤) . ولم يقف نشاط هؤلاء الاعلام عند جمع الكتب
وتنظيم حركة الترجمة ، بل قد عنوا بتنشيط حركة التأليف

في المواضيع العلمية على اختلافها ، ويسروا للمؤلفين
الاصول العربية ، والشروح والترجمات العربية للاصول
اليونانية ، مستعينين في ذلك كله بعلماء اليهود واعلام
« المستعربين » .

وكانت طليطلة قاعدة طبيعية لهذه الحركة ، لاتصال
الفكر اللاتيني فيها بصورة مباشرة بالفكر العربي ، لا سيما
بعد ان جعلها الفونسو الحكيم قاعدة لحكمه . وكذلك
كانت صقلية ، لا سيما في عهد فردريك الثاني ، اذ كانت
من اهم المواطن التي التقى فيها الغرب بالشرق وجهاً لوجه .
لذلك غدت طليطلة وصقلية قبة انظار رواد العلم في العالم
اللاتيني ، وصار طريق العلم في اتجاه الديار الشرقية . نذكر
من هؤلاء الرواد قسطنطين الافريقي (١٠٨٧) . وهو من
اول الذين عملوا على نشر العلوم العربية في الغرب ، وكان
من السابقين الى تنظيم حركة الترجمة ؛ وقد استغل بترجمة
آثار العرب الى اللاتينية نحواً من ثلاثين سنة ؛ وكانت
لترجماته تأثير عظيم في التقدم العلمي في سليرو وصقلية ،
لا سيما في علم الطب . وكان من اكثر هؤلاء الرواد
نشاطاً جيرارد الكريموني (١١٨٧) ؛ فقد قصد الى طليطلة ،
وكان فاتحة اعماله فيها نقل الترجمة العربية لكتاب المجسطي الى
اللاتينية . وفي طليطلة تعرف الى كثير من مؤلفات العرب
« العلمية » ، وانقطع زمناً طويلاً الى نقلها ، حتى بلغ ما
نقله منها نحواً من سبعين كتاباً ، بينها رسائل للكندي

والفارابي في الفلسفة ، وقانون ابن سينا في الطب . وجاء
الشرق من ايطاليا اسطفاث الملقب بالانطاكي في طلب
المؤلفات الطبية . وكان من جملة ما نقل منها كتاب
« المللكي » لعلي بن العباس ، وكتاب « الحاوي » للرازي .
واستترك هريمان الالماني وروبرت الانكليزي في نقل عدد
من الكتب العربية بين جنوبي فرنسا وشمالى اسبانيا ؛
اشهرها القرآن الكريم ، و « حساب الجبر والمقابلة »
للخوارزمي (وهو الكتاب الذي حمل الارقام الهندية الى
العالم اللاتيني) ، ورسائل اخرى في الفلك والرياضيات .
وقد قصد الى الشرق رواد العلم حتى من الجزر البريطانية .
واشهر هؤلاء ادلارد الباكي وميخائيل سكوت . رحل الاول
الى اسبانيا ، وتوقف في جنوبي ايطاليا ، ثم توجه الى الديار
الشامية ، ونقل الكثير من الكتب في الرياضيات والفلك .
وكان له ، بفضل اسفاره البعيدة وترجماته الكثيرة ، تأثير
كبير في تعريف العالم اللاتيني الى الفكر العربي . وتوجه
الثاني من اسكتلندا الى اسبانيا ؛ وفي طليطة تعرف الى
العربية ، وعمل بمساعدة بعض المواطنين على ترجمة كتب
في الفلك منها تقويم الجريطي ، وكتاب البطروجي . ثم
قصد الى صقلية واستأنف فيها نشاطه العلمي . هكذا كان
العلماء قديماً يتوجهون الى الشرق للاستزادة من العلوم ، كما
نقصد نحن اليوم الى الغرب للتوسع والتخصص .

اما في الفلسفة ، فقد كان اعتماد الفكر اللاتيني اولاً على

مؤلفات ابن سينا وابن رشد وشروحهما ؛ على ان شهرة ابن سينا كانت عندهم اسبق ، اذ عرفوه على يد الاسقف ريموندو ومدرسته في القرن الثاني عشر . ثم طغت عليها شهرة ابن رشد في القرن الثالث عشر بواسطة ترجمات ميخائيل سكوت .

اثر الفكر العربي في النهضة اللاتينية

هذا الفكر العربي الذي نضج في الفلسفة وسائر العلوم ، اخذ يتسرب الى قلب العالم اللاتيني عن طريق صقلية واسبانيا . وكان هذا التسرب - على ما مر معنا - نتيجة للجهود التي بذلها رعاة الفكر ورواد العلم ، بالاشتراك مع المترجمين المحترفين . ولم يقف هذا الفكر ، في تسريته وانتشاره ، عند الحواجز الطبيعية الجبارة ، بل تجاوز جبال الالب الى قلب اوروبا ، واخترق سلسلة البرينيه الى صميم فرنسا ، وعبر خليج المانش الى جزر بريطانيا . ولم تلبث الترجمات اللاتينية للمؤلفات والشروح العربية ان انتشرت في مكتبات الجامعات وخزائن دور العلم ، وغدت امهات المدن في اوروبا المسيحية ، نظير اكسفورد وباريس وتولوز ومرسيليا ومونبيليه وكولون ، من مراكز العلم المشهورة .

(١) اثر الكلام والفلسفة

سبق لنا القول ان اوروبا اللاتينية ، كانت قد اخذت

في وعي فكري في القرن العاشر ، كان من مظاهره
انقسام بين اخبار الكنيسة في تفسير بعض النصوص
المقدسة ، هو من قبيل ما وقع في الاسلام بين المعتزلة
واهل السنة . فكان الاخوة الفرنسيكان من انصار تاويل
النص المقدس بما يتفق مع الحقائق العلمية والادلة العقلية ،
وكان الاخوة الدومينيكان من مؤيدي الايمان بالنص
كما ورد حرفياً . ثم تدرج الفكر اللاتيني الى مثل ما آل
اليه الفكر الاسلامي ، من سعي كل فريق في تدعيم
وجهة نظره بما تيسر له من البيانات والادلة العقلية
والنقلية . وكان من الطبيعي - والحالة هذه - ان يقبل
انصار التفكير الحر على مؤلفات فلاسفة العرب ، وشروحهم
للفلسفة اليونانية ، ويعالجوها بالترجمة ، ويعتمدوها في بناء
آرائهم وتنسيق براهينهم ؛ وان يتهاافت انصار الايمان
المحافظ على مؤلفات المتكلمين المسلمين ، ويعملوا على
نقلها ، ويستعينوا بها في تأييد آرائهم ، وتدعيم ادلتهم
وبينائهم . واذ بمؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن
رشد تنتشر في اوساط الاولين ، ومؤلفات الاشعري
والغزالي وسواهما من المتكلمين تعم في اوساط الآخرين ،
واذ بكل من الفريقين يستعين ، في فهم المذاهب اليونانية ،
بشروح ابن سينا وابن رشد .

ولما كان الاخوة الفرنسيكان هم البادئين في تخريج العقائد
تخرجياً فلسفياً ، شأن المعتزلة في الاسلام ، آتس الاخوة

الدومينيكان ، في اول الامر ، ضعفاً في نظام دفاعهم تجاه
 خصومهم ، كما شعر المحافظون في الاسلام -اولاً- تجاه شيوخ
 المعتزلة . وظلوا كذلك حتى ظهر فيهم البير الكبير (١٢٨٠)
 والتحق برهنتهم توما الاكوييني (١٢٧٤) خريج جامعة
 نابولي ، كما فارق الاشعري شيوخ المعتزلة وانحاز الى اهل
 السنة . واخذ القديس توما - من بعد - في انشاء نظام
 لاهوتي دافع فيه عن وجهة نظر المحافظين ، كما فعل
 الاشعري والغزالي قبله في الاسلام . واذا بعلماء المسيحية
 فريقان متنافسان ، يقود فريق الاحرار اسكندر
 الهالي (١٢٤٥) ويتزعم الثاني القديس توما الاكوييني .
 وكان لهذا النزاع الحاد مراكز عديدة : ففي فرنسا كانت
 جامعة باريس مركزاً للحركة الفلسفية ، وكلية السربون
 مركزاً للحركة المحافظة ؛ وفي ايطاليا كانت جامعة نابولي
 نصيرة الفلسفة ، والكروسي البابوي عماد التعليم الديني ؛ وفي
 انكلترا ناصر الفلسفة اساتذة جامعة او كسفورد ، وايد التعليم
 الديني اساقفة كاتدرائي . وكان الاحرار وانصارهم يعتمدون
 العقل ويستخدمون البرهان كما كان شأن فلاسفة الاسلام ؛
 وكان المحافظون يعتمدون النص والدليل النقلي ، ويستعينون
 على خصومهم بالحجج ، كما كان الاشاعرة في الاسلام . يتشبهون
 بالنص ويكتفون بالسمع ، ويرمون خصومهم بالتبديع آناً
 وبالتكفير آناً آخر . فكان المسألة من اساسها مراحل
 لازمة في تطور التفكير الانساني .

اما القضايا التي شغب الخلاف فيها فلم تكن بعيدة
 الشبه عن تلك التي اثارت النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في
 الاسلام . فقد كان من جملة ما : خلق العالم ، وناموس
 السببية ، وخلق النفس ، وكفاءة العقل ، والارادة الالهية
 والعلم الالهي ، وعقيدة وحدة العقول . ولما كانت الوجهة
 التي اتخذها فلاسفة اللاتين هي التي اتخذها فلاسفة الاسلام ،
 وتلك التي اعتمدها لاهوتيو اللاتين هي التي اعتمدها
 متكلمو الاسلام ، فقد كان من الطبيعي - وقد نقلت
 الاصول العربية ، فضلاً عن المؤلفات اليونانية وشروحها
 العربية ، الى اللاتينية - ان يعتمد منها كل فريق ما يلائم
 وجهة نظره ، وان يكون الاشتغال بها والاعتماد عليها
 عظيماً ، لا سيما منها مؤلفات الاشعري والغزالي من جهة ،
 ومؤلفات ابن سينا وابن رشد من جهة ثانية . على ان
 ابن سينا وابن رشد كانا يتمتعان ، كشارحين لفلسفة
 ارسطو ، بمكانة متقاربة عند الفريقين . فكان ، حتى انصار
 الكنيسة الذين كفروا ابن رشد وزجروا الجمهور عن قراءة
 كتبه ، يحلون كشارح للفلسفة اليونانية . وبقي ابن رشد
 يتمتع بهذه الشهرة ، وبقيت شروحه هي المعتمد عليها في
 درس الفلسفة اليونانية ، حتى مطلع القرن الخامس عشر .
 وفي هذه الاثناء كانت الروح العلمانية تتوثق في ايطاليا ،
 مما جعل الكثيرين من اعلام الفكر يؤثرون شرح الاسكندر
 الافروديسي على شرح ابن رشد . وفي اواسط هذا القرن

احتل العثمانيون مدينة القسطنطينية ، ففر منها علماء اليونان الى ايطاليا ، وتولوا هم تدريس الفلسفة اليونانية بالاستناد الى الاصول . واخذ العالم اللاتيني ، من ثم ، يستغني تبعاً عن الشروح العربية .

(٢) اثر العلوم والفنون

كذلك كان لعلوم العرب وفنونهم تأثير في ثقافة اللاتين وحضارتهم . فقد عملوا على نقل الكثير من آثار العرب العلمية ، وقلدوا الكثير من فنونهم وصناعاتهم . كانت معتمدتهم في علم الفلك على ما ترجم من مؤلفات المجريطي والبتاني والزرقالي ، وعلى ما نقل من زيجهم وتقويمهم ؛ وكان رجوعهم في الرياضيات الى الخوارزمي وجابر بن افلاح ؛ وكان مرجعهم في الطب والكيمياء والعقاقير « قانون » ابن سينا و « كليات » ابن رشد و « حاوي » الرازي و « جامع » ابن البيطار ورسائل جابر بن حيان ؛ وفي الطبيعيات كان اعتمادهم - لا سيما في البصريات - على ابن الهيثم . ونجد في الفلسفة الاجتماعية اثرآ من ابن خلدون في ما اورده مكيافالي عن تأثير العوامل الطبيعية في نشأة العمران ، وفي ما ذكره مونتسكيو عن اسباب نشأة العمران ودواعي التحله . كما نجد في الفلسفة الروحية اثرآ من ابن العربي وابن سبعين في لاهوت القديس اوغسطينوس .

وكان للفنون العربية اثر ما في نهضة اللاتين . ففي

الموسيقى نقلوا الى اللاتينية الكثير من الكتب التي وضعها العرب ، اشهرها كتاب للفارابي احله في تاريخ الموسيقى محلاً مشرفاً ، وفي الادب نجد من الازجال الاسبانية والموشحات اثرأ في الشعر البروفنساوي ، ونجد لقصة ابن طفيل اثرأ في القصة الخيالي كما في رينصن كروزو ، وعند لافونتين شيئاً من كالية ودمنة ، وفي الكوميديا الالهية لوناً من رسالة الغفران . هذا غير ما كان للعمارة العربية ، وفن الزخرفة والتزييق والحفر والتصنيع ، من آثار بارزة في الصناعة اللاتينية . ولئن عز الدليل ، في بعض المواطن ، على ان اعلام النهضة اللاتينية قد اخذوا عن العرب ، فضل العرب في السبق الى تلك المستنبطات والكشوف لا يُمارى فيه ولا يُرد . يشهد على ذلك الكثير من التعابير العلمية والمصطلحات الصناعية ، وما نحتوه من اعلام الافلاك والرجال ، واسماء الادوات والسلع : وما اقتبسوه من مظاهر العمران ذات الطابع الشرقي الخاص .

*

حمل العرب مشعل الفكر الانساني ستة قرون ، كانت أوروبا في غضوننا غارقة في ظلمة الجهل . بدأوا في ان احياوا الفكر اليوناني ، ثم عاجلوه بالشرح والتعليق . حتى اذا نضجوا اخذوا في التأليف والوضع ، مستأنفين السير بالعلوم من حيث اوصلها اليونان ، فبلغوا بها شأواً محموداً . ثم انهم اشتغلوا ، الى ذلك ، بمواضيع جديدة اختبروا

حقائقها ، ووضعوا اصولها ، واستنبطوا لها القواعد ،
واستخرجوا منها النواميس ، وهياكلها المصطلحات
والتعابير . ثم اتاحوا هذا التراث الفكري لشعب فتي كان
يهم بالنهوض ، هو الشعب اللاتيني .

على ان عوامل عديدة جعلت الفكر اللاتيني يتخذ ،
في اطراد غره ، وجهة جديدة ؛ منها رجوع التفكير
الفلسفي الى الاصول اليونانية بعد ان اخذ اليونان انفسهم
يدرسون الفلسفة اليونانية في ايطاليا ؛ ومنها تحول اتجاه
النهضة في ايطاليا نحو الفنون ، وفي سائر اوروبا الى العلوم
الوضيعة ؛ ومنها تحول اسلوب الاختبار العلمي في الطبيعيات
عن النهج القاسي الى مبدأ التحليل والتكيب لكل مادة
على حدة ؛ ومنها - اخيراً وليس آخراً - اكتشاف
طريق رأس الرجاء الصالح حول افريقيا الى بلدان الشرق ،
والخلال الصلة بين اوروبا وحضارة المتوسط . فكان بذلك
ختام العصر الوسيط ، وابتداء العصر الحديث .

بيروت في ١٤ ايلول ١٩٥٤

كامل السازبي

مراجع حديثة للتوسع

- فرح انطون — ابن رشد وفلسفته
- فيليب حتي — تاريخ العرب (٣)
 الفصل السادس والاربعون — العلاقات الثقافية .
 الفصل الثامن والاربعون — الحركة الفكرية والفنية .
- عمر فروخ — عبقرية العرب في العلم والفلسفة
- قدري طوقان — نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية
- عباس محمود العقاد — اثر العرب في الحضارة الاوروبية
- الفرد غلوم — تراث الاسلام
 The Legacy of Islam
- O'Leary, Arabic Thought and its Place in History
 Chapter. XI
- Paris , Arab Heritage
- Haskins , Studies in the History of Medieval Science

مصادر الكتاب ومراجعته

أهم المصادر القديمة

بيروت ١٩٠٠	ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون
بيروت ١٩٣٠	ابن رشد : تباقت التباقت
القاهرة	فضل المقال
القاهرة	ابن سينا : تدابير المنازل
القاهرة ١٩٣٨	كتاب التجارة
القاهرة	ابن صاعد : طبقات الأمم
دمشق ١٩٣٥	ابن طفيل : قصة حي بن يقظان
القاهرة ١٩٢٨	أخوان الصفا : رسائل أخوان الصفا
القاهرة ١٩٢٩	أفلاطون : جمهورية أفلاطون
القاهرة ١٢٦١ هـ	الشهرستاني : الملل والنحل
القاهرة ١٩٣٦	الغزالي : إحياء الولد
القاهرة ١٩٤٧	تباقت الفلاسفة
دمشق ١٩٣٤	المنتقد من الضلال

- الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة
القاهرة ١٩٠٦
الجميع بين رأيي الحكيمين
القاهرة ١٩٠٧
مبادئ الفلسفة القديمة
القاهرة ١٩١٠

القرآن الكريم

- الفقضي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء
القاهرة ١٣٢٦هـ
الكندي : رسائل الكندي الفلسفية
القاهرة ١٩٥٠
مسكويه : تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق
القاهرة
يحيى بن عدي : تهذيب الاخلاق
القدس ١٩٣٠

بعض المراجع الحديثة

- احمد امين : ضحى الاسلام
القاهرة ١٩٣٣/١٩٣٦
ظهر الاسلام
القاهرة ١٩٤٥/١٩٥٣
فجر الاسلام
القاهرة ١٩٢٨
قصة الفلسفة اليونانية
القاهرة ١٩٣٥
احمد شلبي : تاريخ التربية الاسلامية
بيروت ١٩٥٤
احمد فريد الرفاعي : الغزالي
القاهرة ١٩٣٦
اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي
القاهرة ١٩٢٨
امين خير الله : الطب العربي والعلوم المتصلة به
بيروت ١٩٤٦
البخاوي : التعرف الى مذهب أهل التصوف
القاهرة ١٩٣٣
جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي (٣)
القاهرة ١٩٢٢
تاريخ العرب قبل الاسلام
القاهرة ١٩٢٢

- جميل صليبا : ابن سينا
دمشق ١٩٣٧
- دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام
القاهرة ١٩٣٨
- سامي حداد : مآثر العرب في العلوم الطبية
بيروت ١٩٣٦
- طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية
القاهرة ١٩٢٥
- عبدالرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية
القاهرة ١٩٤٠
- عبدالحادي ابوريده: الكندي وفلسفته
القاهرة ١٩٥٠
- عمر فروخ : التصوف في الاسلام
بيروت ١٩٤٧
- علوم : تراث الاسلام
مصر ١٩٣٦
- فرح انطون : ابن رشد وفلسفته
القاهرة
- فيليب حتي : تاريخ العرب
بيروت ١٩٥٠
- قدري طوقان : نواحي مجيدة من الثقافة الاسلامية
القاهرة ١٩٣٨
- محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الاسلام
القاهرة ١٩٢٧
- محمد يوسف موسى: فلسفة الاخلاق في الاسلام
القاهرة ١٩٤٥
- محمود غرابية : الاشعري
القاهرة ١٩٥٣
- مصطفى عبدالرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية
القاهرة ١٩٤٤
- مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام
القاهرة ١٩٤٨
- منصور جرداق: مآثر العرب في الرياضيات والفلك
بيروت ١٩٣٦
- نيكلسون : في التصوف الاسلامي
القاهرة ١٩٤٧
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية
القاهرة ١٩٣٦
- تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط
القاهرة ١٩٤٦

من المراجع الاجنبية

- | | | |
|---------------|---|------------------|
| Arberry | - Sufism , | London , 1950 |
| Carra de vaux | - Les Penseurs de l'Islam, | Paris , 1921/28 |
| Dampier | - A History of Science , | Cambridge , 1931 |
| Faris | - Arab Heritage , | Princeton , 1926 |
| Haskins | - Studies in the History of Science , | Cambridge , 1924 |
| O'Leary | - Arabic Thought and its Place in History, | London , 1939 |
| | - How Greek Science passed to the Arabs | London , 1948 |
| Sarton | - Introduction to the History of Science , Vol.II | Baltimore , 1927 |
| Sedgwick | - A Short History of Science | New York , 1929 |
| Totah | - The Contribution of the Arabs to Education | New York , 1926 |

فهرس



٣	مقدمة
١٥ - ٧	تمهيد في فلول الإوضاع الجاهلية
٧	الجزيرة العربية
٩	المجتمع العربي
١٢	العمران الجاهلي

القسم الاول

في النهضة العلمية

٣٥ - ١٩	الفصل الاول - التوجيه الجديد في الاسلام
١٩	التعليم الديني الجديد
٢٣	الاتجاه المدني الجديد
٢٧	النشاط العلمي الجديد
٤٦ - ٣٨	الفصل الثاني - تسرب الفكر الدخيل
٣٨	الجو الفكري في الامصار
٤١	الاقوال على الترجمة والنقل
٤٤	حركة الترجمة في اوجها
٥٥ - ٤٨	الفصل الثالث - التشريع المدني واحول الفقه
٤٨	احول التشريع الاول
٥٠	الفقه والمذاهب الفقية

٧٥ - ٥٧	الفصل الرابع - الكلام والمسائل الكلامية
٥٧	بواذر النظر الفلسفي
٦٢	المسائل الكلامية الأولى
٦٦	نشأة علم الكلام
٦٩	المشادة الكلامية بين المعتزلة والاشعرية
٨٧ - ٧٧	الفصل الخامس - تعميم التعليم وارتفاع مستوى الفكر
٧٧	المساعي الأولى
٧٨	دور العلم
٨٣	تحصيل العلم
١٠٣ - ٨٩	الفصل السادس - مجيود العرب العلمي
٨٩	نشأة العلوم الأهلية
٩٤	تطور العلوم البخيلة
١٠١	مكانة العرب العلمية

القسم الثاني

في الاتجاه الفلسفي

١١٦ - ١٠٧	تمهيد في إيضاح ماهية الفلسفة
١٠٧	الفلسفة وملاجاتها
١١٠	الفلسفة في مذاهبها البدائية
١٣٨ - ١١٨	الفصل الأول - المذاهب اليونانية الكبرى
١١٩	مذهب افلاطون - المثالي
١٢٥	مذهب ارسطو - العقلي
١٣٢	مذهب افلوطين - الاشراقي
١٥٣ - ١٤٠	الفصل الثاني - نشأة الفلسفة الكونية في الفكر العربي
١٤٠	من الكلام الى الفلسفة - دور الكندي
١٤٦	مبادئ الفلسفة الإسلامية - دور الفارابي

الفصل الثالث - عناصر الفلسفة الإسلامية ١٥٥-١٧١

١٥٥ تدوين للفلسفة الإسلامية - دور ابن سينا

١٦٣ حكاية الفلسفة الإسلامية - دور ابن طفيل

الفصل الرابع - المسادة بين المتكلمين والفلاسفة ١٧٣-١٨٩

١٧٣ وجهة علم الكلام

١٧٩ وجهة نظر الفلاسفة

الفصل الخامس - الطريق الصوفي ١٩١-٢٠٢

١٩١ تمهيد إجمالي

١٩٧ فلسفة التصوف وتعاليمه

٢٠٠ نظام التصوف وطرقه

الفصل السادس - الفلسفة الحلقية والتوجيه التربوي ٢٠٤-٢١٩

٢٠٤ اعتبارات تمهيدية

٢٠٧ الفلسفة الحلقية

٢١٤ التوجيه التربوي

الفصل السابع - الفلسفة الاجتماعية في الفكر الإسلامي ٢٢١-٢٤٢

٢٢١ المجتمع المثالي

٢٣٣ المجتمع الواقعي

خاتمة في انتقال الفكر العربي الى الغرب اللاتيني ٢٤٤-٢٦٤

٢٤٤ الوعي الفكري في الغرب اللاتيني

٢٥٠ الترجمة الى اللاتينية

٢٥٨ اثر الفكر العربي في النهضة اللاتينية

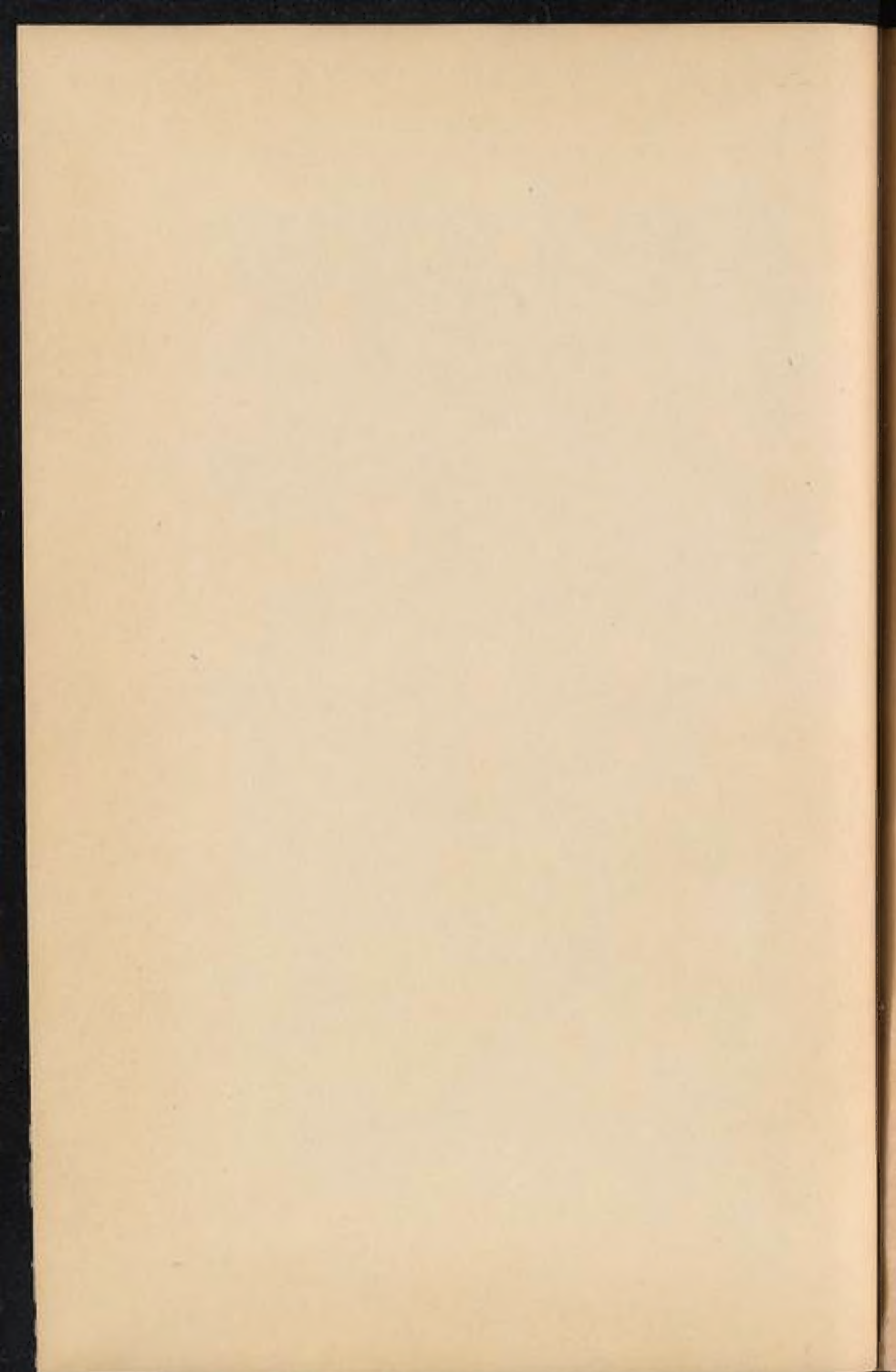
مصادر الكتاب ومراجعته ٢٦٦-٢٦٩

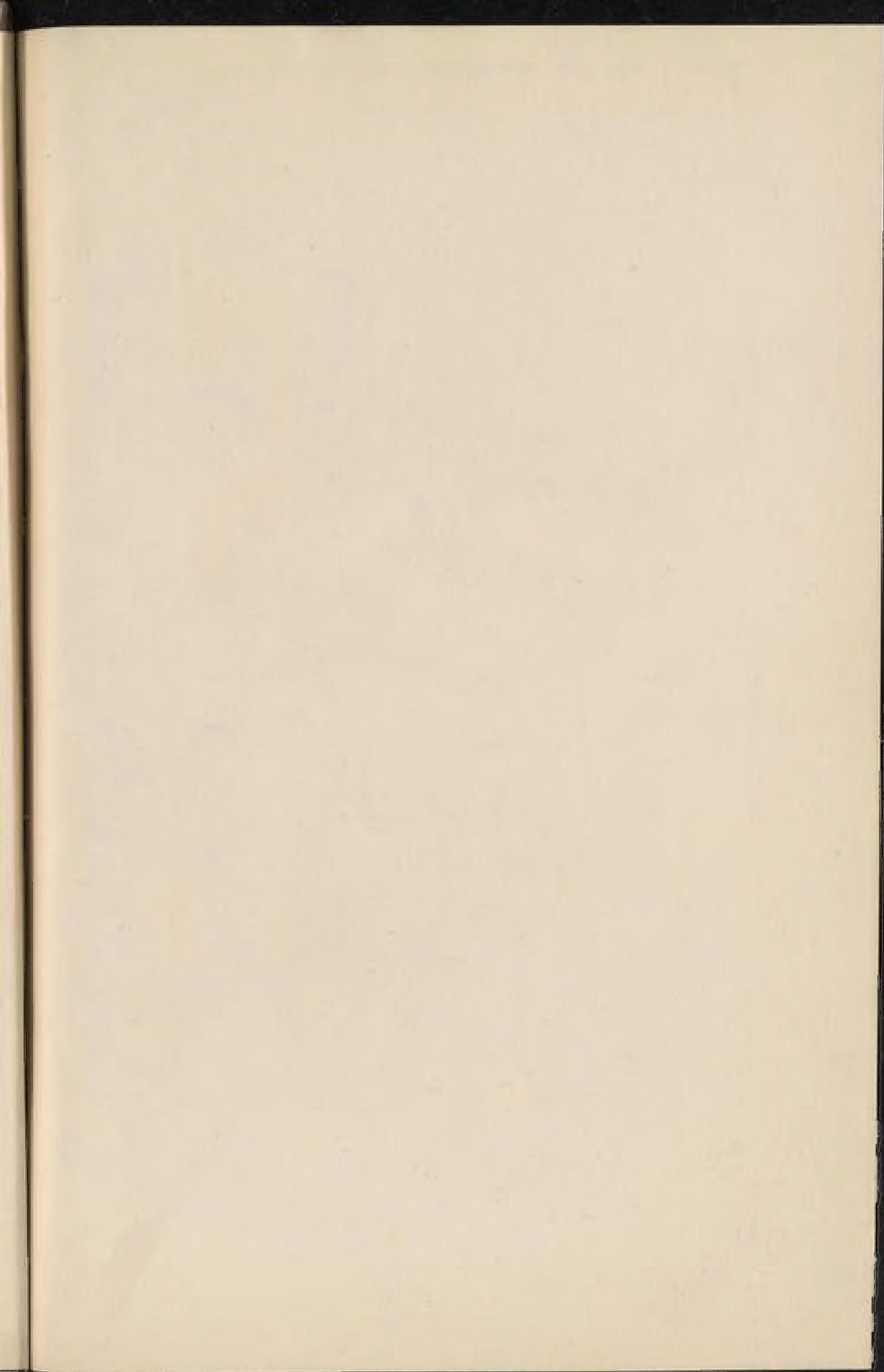




ق. ل

٣٠٠	هذا العالم العربي	للدكتور نبيه فارس والأستاذ محمد توفيق
١٠٠	وعمي المستقبل	للاستاذ قدري حافظ طوقان
١٠٠	معنى النكبة	للدكتور قسطنطين زريق
١٠٠	روح الحضارة العربية ترجمة	الدكتور عبد الرحمن بدوي
٢٠٠	فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا	للمستشرق جبرائيل
٢٥٠	العرب والحضارة الحديثة	لعدد من المؤلفين
١٥٠	أسماء الأشهر في العربية ومعانيها	للدكتور أنيس فريجة
١٦٠٠	تاريخ الشعوب الإسلامية (خمس أجزاء)	للمستشرق برو كلمان
٦٠٠	المبادئ الشرعية	للدكتور صبحي الحمصاني
٢٠٠	الحاندون العرب	للاستاذ قدري حافظ طوقان
٣٠٠	العرب في التاريخ	للمستشرق برنارد لويس
١٢٥	المهجزة العربية	تأليف ماكس فانتاجور





893.7195

Y29

BOUND

SEP 7 1955

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU58879242

893.7195 Y29

Maalim al-Ikr al-Ar